Carlos Reynoso

Paradigmas y Estrategias en Antropología Simbólica.





ediciones búsqueda

Colección: "ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS"

Primera edición: Mayo de 1987
Portada: José Luis Carmona
Pieza arqueológica de portada: Cántaro antropomorfo condorhuasi

Sede: Defensa 788
1065 - Buenos Aires.

Postal: Casilla 227, Suc. 1
1401 - Buenos Aires
Argentina

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina
I.S.B.N. 950-560-043-7

Carlos Reynoso

PARADIGMAS Y ESTRATEGIAS EN ANTROPOLOGIA SIMBOLICA



EDICIONES BUSQUEDA

BUENOS AIRES

INDICE

I. LOGICA Y ESTRUCTURA DE LOS ENFOQUES SIMBOLISTAS

Corresponde preguntarse primero si es que existe en realidad algo así como una antropología simbólica instituida y autoconciente, y recién después, en caso afirmativo, indagar su historia, su aporte y su estructura. Keith Parry (1979:956) ha llegado a decir de la antropología simbólica que "constituye un campo amorfo", mientras que Martin Silverman (1983:178) sostiene que no se trata más que de un rótulo que designa a un "conjunto indefinido" de especialidades. Melford Spiro, por su parte, va todavía más lejos cuando dictamina que no hay razones para distinguirla del cuerpo de la antropología cultural (1969:211-212). Todas estas aseveraciones, amén de controvertibles, entrañan en mayor o menor medida la esperanza ingenua de que las caracterizaciones y los límites emerjan automáticamente del objeto. Por igual razón, las más recientes reseñas históricas de la antropología han encontrado soberanas dificultades para tratar las estrategias simbolistas en términos más o menos unitarios, y algunas veces han preferido soslayarlas o minimizar su impacto (cf. Harris, 1978, 1982; Kuper, 1972; Voget, 1975; Leaf, 1979).

El caso es que la antropología simbólica parece constituir una modalidad de indagación que, a contrapelo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo) más que por sus métodos o por sus teorías. Lo cual no obsta, ciertamente, para que en ocasiones se haga referencia a ella

como si constituyera una escuela o una corriente teórica de la misma entidad que, por ejemplo, la antropología cognitiva, el evolucionismo o el materialismo cultural. Quede desde ahora explícito que la antropología simbólica no conforma, de ninguna manera, un "paradigma" en el sentido kuhniano de "matriz disciplinaria", caracterizado por un conjunto de principios o por una serie de modelos a título de denominador común, sino que es nítidamente otra cosa, un ente complejo que nos impone demarcarlo de a poco.

Subyacente a todo el espacio teórico de la antropología simbólica se encuentra una concordancia en un interés específico por un objeto elusivo, que no es otro que el símbolo. Esta concordancia no es inocente, y no implica una partición epistemológica meramente práctica en beneficio de un foco concreto (como sería el caso de la antropología política o de la antropología económica), sino una definición sesgada y fragmentaria de lo que la cultura es. Si existe un acuerdo más allá de la pura elección del símbolo como polo magnético del discurso, ese acuerdo consiste en considerar la cultura como sistema de símbolos y significados compartidos y en concebir la antropología como el estudio de ese sistema.

Tenemos entonces una (re)definición de la cultura más o menos voluntariamente restrictiva y clausurada, inscripta a propósito en un territorio ideológico proclive a las efusiones idealistas y al mentalismo, aunque empíricamente variable en cuanto a lo que la cultura abarca o excluye. Aquí se presenta la primera discrepancia interna: porque mientras que para algunos simbolistas la dimensión material, tecnológica, ecológica o económica forma parte de la cultura (si bien generalmente a título precario o como variable subordinada), para otros, todo lo material y aún la conducta humana misma constituyen obstáculos, interferencias o ruido con respecto a lo que en verdad importa. Marshall Sahlins sería un ejemplo de aquéllos; David Murray Schneider es el abanderado de éstos.

Pero aunque resulte insólito, esta discordancia no marca, en el ámbito de las tendencias simbólicas, ninguna escisión fundamental, ni sirve de base a nniguna disyuntiva que pudiera plantearse en su interior como categórica o excluyente. Se puede seguir siendo simbolista ya sea que se rechace o que se incorpore en el estudio que se emprenda la realidad concreta que rodea al símbolo.

Es por esta especie de atipicidades que las crónicas reflexivas de la disciplina no han sabido tratar adecuadamente el problema de la antropología simbólica como una variante discernible dentro de ella misma. Se diría que ni siquiera han habido intentos serios en el propósito de delimitarla, o de explicitar su diferencia con estrategias limítrofes de contextura conocida, como el estructuralismo, el interaccionismo simbólico o la fenomenología.

Un enfoque secuencial o diacrónico de estos asuntos, hubiera sido a todas luces improductivo: no hay un dogma simbolista que surja en un momento determinado, fundando la antropología simbólica como idea, ni una ortodoxia que se coagule en torno suyo, ni un desarrollo lineal o ramificado, ni una apoteosis, ni una decadencia, ni un colapso, sino un amontonamiento que se consuma —a escala histórica— en apenas un instante. La misma deslumbrante variedad en el tratamiento del objeto y en las posiciones ideológicas que ese tratamiento deja traslucir puede alentar, por un momento, la sospecha de que la antropología simbólica no existe, o que si existe es en último análisis indefinible.

De hecho, exista o no (y habrá que optar por lo primero si pretendemos conocerla), lo concreto es que se ha resistido no sólo al trazado de su crónica, sino también a una caracterización de sus variedades que avance un paso más allá de la trivialidad. Los intentos de definirla más o menos globalmente y de dibujar su articulación íntima (Sperber, 1974; Rossi y O'Higgins, 1981:133-138; Colby, Fernandez y Kronenfeld, 1981; Munn, 1973; Turner, 1975; Umiker-Sebeok, 1977; Singer, 1978; Schwimmer, 1978; Jarvie, 1976) acostumbran dejar de la-

do lo que la buena lógica exige, dejándose ofuscar por la excesiva complejidad de lo real: las pocas "tendencias internas" que se han propuesto, se solapan más de lo que se complementan, se inventan más que se recuperan a partir de lo dado, y abusan tanto del recurso del "etcétera" como de las categorías misceláneas. Como corolario, gran parte del campo queda fatalmente sin cubrir y sin explicar.

Lo que aquí vamos a postular es una caracterización tanto de las variantes históricamente dadas en el estudio simbólico, como de las posibilidades o potencialidades modélicas de dicha indagación, en un cuadro que sea tanto fácticamente real como lógicamente fundado: un esquema, en otras palabras, que permita trazar las coordenadas de lo ya consumado y de lo que pudiera plantearse en el futuro inmediato, estableciendo algo así como una tabla periódica del estudio de la simbolicidad. Lo que se persigue es, en fin, construir el protocolo de una metateoría sistemática que no resulte impugnada por el contenido de los libros que no conocemos, ni se vea abolida cuando Turner o Leach cambien nuevamente de idea, y que, al mismo tiempo, al presentar un orden, signifique algo más que una glosografía o una crítica.

Nuestra caracterización no obedece a la lógica de las fases o de los períodos, una aventura que ya se intentó y que ha probado ser estéril; ni tampoco se conforma con una distinción inicial de tácticas *emic* por un lado y *etic* por el otro, ya que el panorama quedaría desbalanceado; más aún, infiltrar una pauta semejante a esta en un nivel paradigmático, equivaldría a dejar invadir los contextos de justificación por los de descubrimiento, falsificando la imagen de todas las relaciones intra e interteóricas.

El meollo de nuestro cuadro es la función y la actividad simbólica como objeto y como totalidad concebible, particionada según una lógica de escalas y de focos dependiente del marco teórico de referencia; un marco, a su vez, que se ha de definir por la índole de su paradigma más que por su identificación declarada o atri-

buible con una doctrina circunscripta. Dicho de otra manera, el espacio total del discurso sobre el símbolo y cuanto le concierne, habrá de cualificarse y dividirse en tantas dimensiones discretas como paradigmas teóricos, objetos de interés y magnitudes de perspectiva resulten posibles combinar. No es de temer que el número de parcelas discriminadas se acerque a la cifra de los estudios llevados a cabo ni mucho menos; por el contrario, resulta ser que el límite de aquellas categorías, por las razones que se verán, puede fijarse en principio alrededor del número siete.

Si bien en una primera apariencia algunas modalidades propuestas en nuestra sistematización podrían estar, en lo temático, comprendidas dentro de otras, y si bien ocasionalmente ciertas disyunciones resultan más difuminadas e intuitivas de lo que sería deseable, los "enfoques" han sido definidos de tal manera que cualquier discurso o fragmento de discurso simbolista pueda ser referido unívocamente a uno de ellos, por poco que se quiera evaluar (a) su marco teórico de referencia, (b) su escala o perspectiva de tratamiento y (c) su objetivo o su foco de interés. En caso de error o de arbitrariedad, la expresión de cada idea en sus propios términos servirá de correctivo a lo que nosotros mismos pudiéramos afirmar.

De la estructura de nuestro cuadro se deduce como corolario que cada estudio simbólico puede, en su transcurso, caer sucesivamente dentro de distintas categorías. Forzar lo opuesto sería teóricamente más ilustrativo y más seductor como argumento, pero también dejaría de ser realista: la divagación adventicia es, hasta el momento, esencial a la razón antropológica. Sin embargo, la generalidad de los estudios completos y aún la trayectoria íntegra de la mayor parte de los simbolistas es fácilmente encuadrable en uno u otro enfoque, y a pesar de la relativa estrechez de cada parcela, ningún autor o proyecto señalable o concebible es capaz de extenderse sobre más de dos o tres. Aún la aparente dispersión de

algunos autores en el cuadro tiene cierto valor expresivo: si Sperber, Drummond o Fernandez figuran *alternativamente* en más de un enfoque, es porque en alguna ocasión han cambiado de foco o de paradigma; si Victor Turner aparece *simultáneamente* en más de uno es, sencillamente, porque es ecléctico. Por otra parte, la adscripción de las investigaciones simbolistas a las categorías ofrecidas para realizar su síntesis bien podría materializarse mediante el recabamiento de la estrategia émicamente asumida en cada uno de los casos. Con referencia a los rótulos que exornan cada enfoque, el temperamento seguido sería similar; de hecho, todos son ajenos, y a decir verdad, un poco altisonantes: en su sentido actual, "cognitivo" es ocurrencia de Buxó, "retórico" de James Fernandez, "semiótico" de David Murray, "criptológico" y "posicional" de Sperber, "sociológico" de Melford Spiro y "holista" de Conrad Arensberg.

La partición del espacio de los análisis simbólicos en siete tipos de enfoques complementarios resulta particularmente útil no sólo en términos de una imposición arbitraria de forma a un campo antes informe, sino en la medida en que sirve para evaluar en forma sistemática el contenido, el estado y el progreso ocurrido en cada uno de ellos, así como las conexiones respectivas con especies concretas de investigación dentro y fuera de la antropología. La ventaja de realizar una partición más detallada de lo habitual y de aceitar sus articulaciones, es la misma que va de una referencia extensional, enumerativa, al establecimiento de una pauta de diagnosis. Si se prescinde de organizarlo de alguna manera, lo actuado por la antropología simbólica sólo podrá reseñarse reproduciéndolo, y sólo podrá tenerse una idea de las tendencias y modelos frecuentados a partir de lo que cada autor se haya dignado decir acerca de su propio esquema teórico y de su propia ideología.

En terminología cognitivista, la organización propuesta consiste básicamente en un paradigma global, algunos de cuyos elementos (que también son "paradig-

mas", aunque en un sentido epistemológico) son susceptibles de fragmentación taxonómica independiente. Esta estructuración es decidida y concientemente no ortogonal, asimétrica, discontinua; los elementos, que son en realidad estrategias formuladas casi siempre de antemano en otra esfera de la antropología o en otra disciplina (la antropología simbólica pudo haber urdido unos cuantos conceptos, pero no ha gestado aún ningún paradigma novedoso), no se colocan suplementariamente, sin dejar junturas, uno al lado del otro. Unos pocos constituyen ampliaciones de escala, acercamientos de perspectiva, pormenores, de lo que otros incluyen generalizadamente o como epifenómeno; algunos más tienen a otros como fundamento, presupuesto o cosa conocida. La relación categorial propuesta no es, entonces, horizontal; nuestra división del campo de la indagación simbólica se acomoda simplemente al hecho de una fragmentación previa, captada tanto en el plano de lo real como en el epistemológico. En este sentido puede decirse que no es arbitraria, sino "objetiva", en tanto refleja las discontinuidades perceptibles en lo real apenas se intenta convertir la realidad en problema. Incluso los aspectos que se dirían ideológicos se manifiestan, automáticamente, en cuanto alguien afirma la preeminencia de un nivel paradigmático sobre los restantes; como se verá, han de ser los considerados (y no otros) los planos que articulan todas las posibilidades opositivas de la polémica.

Existen, de hecho, discontinuidades entre lo psicológico, lo expresivo, lo sintáctico, lo semántico, lo sociológico y lo ambiental; las discontinuidades subsisten más allá de la integración nominal de la sintaxis y la semántica en lo comunicacional, o de la sociedad y el ambiente en lo cibernético. La antropología simbólica se extiende a lo largo de todo ese "discontinuum", cuya interconexión es precisamente el dilema (y la razón de ser) de las ciencias sociales. Cada fragmento de la conducta simbólica, en los distintos planos, plantea interrogantes a diferentes niveles de tipificación lógica; teniendo esto en

cuenta, hemos procurado que nuestra referencia metateórica a las estrategias alternativas en el estudio del símbolo, pueda reconvertirse con facilidad a un discurso simplemente teórico sobre los diversos aspectos del objeto.

Lo que sigue no pretende ser un resumen de lo actuado dentro de la antropología simbólica ni una reseña de sus contribuciones más idiosincráticas, sino más bien una coordinación epistemológica de cada uno de los enfoques, ejemplificados a través de referencias representativas de sus principios rectores. Una vez descartados los numerosos "estudios de casos" carentes de secuelas teóricas y caracterizados los diversos estilos epistemológicos del simbolismo, resultará evidente que la organización de su territorio arroja consecuencias inmediatas. Una de ellas concierne a la fluidez con que pueden establecerse comparaciones conceptuales o cotejarse variantes mínimas en la interpretación de los mismos fenómenos; en un campo cualificado y parametrizado, las ideas pueden ser comparadas productivamente en su relación con los respectivos paradigmas y contextos de sentido, y coordinadas en su nivel debido de analiticidad.

El modelo sistemático que presentamos, por emplear un símil computacional, se encuentra recién en su etapa inicial de diagramación; todavía falta programarlo y estructurarlo adecuadamente, hacerlo funcionar en abstracto y ponerlo a prueba, por último, procesando información viva y concreta. Cuando todo esto esté cumplimentado, existirá un modo legítimo y transparente de realizar el tránsito desde un símbolo referido en una hipótesis, hasta la categoría bajo cuyo auspicio podrá evaluarse y comprenderse lo que sobre él se dice.

Nuestra delimitación de las extensiones que pudieran caracterizarse como "pertenecientes" a la antropología simbólica, además, es mucho menos formal que heredera de un consenso que no hemos querido violentar. Faltará aquí, como también falta en el simbolismo antropológico constituido, todo el riquísimo acervo de cono-

cimientos y especulaciones sobre el símbolo que la filosofía amasó en el decurso de dos milenios: el pragmatismo norteamericano, que es quien impone el ritmo a casi todo el teorizar disciplinario, no ha trepidado en arrojarlo por la borda. También habrá que renunciar al derecho de reclamar como simbolista todo texto antropológico, párrafo o alusión en donde el símbolo figure alguna vez como término explícito o como significación oculta; nuestra antropología simbólica será, quizá por desdicha, lo que un asenso tácito ha decidido que ella sea, aunque desde dentro y desde fuera de la disciplina el símbolo haya sido mejor y más exhaustivamente interrogado.

También es penoso que esta antropología simbólica refleje un estado de evolución teorética que solo tiene que ver con la elaboración de la disciplina que se lleva a cabo en los países hegemónicos. Entre nosotros, tal vez solo Edgardo Cordeu haya realizado aportes de alguna magnitud a este campo, en una integración ecléctica que descansa, todavía, en concepciones y modelos inevitablemente extranjeros, en todos los sentidos de la palabra. Lo suyo representa un avance extraordinario, sin embargo, respecto de la fenomenología bormidiana, sólo circunstancialmente "nacional", la cual habría podido plantearse como alternativa frente al simbolismo de no haberse quedado congelada, en pie de guerra, alrededor de sus improbables dogmas. La fenomenología de Bórmida, historia antigua de aquí en más, no alcanzó a fabricarse una imagen sintética de la antropología simbólica, ni llegó a aprovecharla para enriquecerse, ni (por supuesto) tuvo opción de superarla en lo teórico. Habida cuenta de lo dicho, uno de los propósitos que anima este ensayo (al que seguirán otros) es el de constituir un universo de diálogo antropológico actualizado, mediante un juicio crítico que nos parece imperativo discutir, y que pretende erigirse en respuesta quizá rigurosa (en todo caso, no complaciente) a lo que las metrópolis tienen para ofertar. Si por razones económicas o institucionales América latina es incapaz por ahora de segregar

una teoría original, que sea al menos capaz de sobreponerse al estado de ignorancia sistemática y de mansedumbre epistemológica a que la fenomenología pretendió reducirnos desde sus libros y sus cátedras, así como desde una crítica epidérmica, fundamentalmente desconocedora de todo lo que no fuese ella misma.

Puesto que el objetivo es menos justificar la perfección del cuadro que delimitar crítica y sistemáticamente el problema, no nos obsesiona demasiado el que ciertos conceptos nuestros, como los de "paradigma", "estrategia" o "enfoque", carezcan de univocidad. Aquí hemos optado por abordar el asunto desde la antropología, y no desde la filosofía de la ciencia, con todo el riesgo de desprolijidad que ello comporta. Después de todo, Margaret Masterman (1970:65) ha demostrado que Kuhn utiliza "paradigma" en unos veinte sentidos distintos, en tanto que Rüdiger Bubner (1984:162) reconoce que la riqueza teórica del concepto se debe precisamente a su falta de exactitud. Para quien le interese esta suerte de axiomaticidades, no obstante, podemos anticipar informalmente que la antropología simbólica, tal como la concebimos, se rige por un conjunto variado de "paradigmas ejemplares" (cf. Kuhn, 1970:272), aplicados a un número no expandible de focos o de planos analíticos, y que las "estrategias" concretas resultan de la plena cualificación (*emic/etic*, idiográfico/nomotético, relativista/universalista, etc.) de los estudios históricamente dados. Los paradigmas ejemplares, o más rudamente "modelos", acostumbran repetirse independientemente de su foco, como cuando se aplica, por ejemplo, el mismo modelo de procesamiento de la información a los sucesos mentales de la vida simbólica y al control cultural de los recursos ecológicos, o como cuando el mismo modelo de los *schemata* sirve para explicar tanto la formación de metáforas como la constitución de los mapas cognitivos.

Pese a que existen formalizaciones matemáticas capaces de cuantificar la magnitud de una categoría inserta

en un discurso (de creer a Wesley Salmon existiría incluso una teoría de la importancia, capaz de arbitrar en este caso el grado de simbolicidad de una antropología), creemos que la cosa no es para tanto: basta reconocer que, por ser sólo un concepto, la antropología simbólica no es una realidad tan tangible como se quisiera, sino, bachelardianamente, una construcción teórica más.

II. PARADIGMAS Y ESTRATEGIAS

1. Enfoque psicológico o cognitivo

Paradigma teórico: Psicología cognitiva.

Objeto: Actividad y procesos psicológicos de simbolización.

Convergencia disciplinaria: Antropología cognitiva.

Estudios representativos: Sheldon Klein (1983), Benjamin y Lore Colby (1981), Benjamin Colby y Rodger Knaus (1974), David Rumelhart (1975), Jean Mandler y Nancy Johnson (1977), Walter Kintsch (1977), Emiko Ohnuki-Tierney (1981), Dan Sperber (1979, 1980), Christina Toren (1983).

De los diversos paradigmas que pueden identificarse en el interior de la antropología simbólica, éste es el que se ha formulado más recientemente y el de menor efecto público. Se gesta recién a mediados de la década del '70, cuando se manifiesta un creciente interés en relacionar los símbolos con la lógica proposicional, con la lógica de clases, con las jerarquías cognitivas y con el problema de la binarización y la analogía en el pensamiento humano. El modelo mediato o inmediato de esta vertiente es, dentro de su disciplina de origen, la llamada psicología cognitiva, tal como fuera concebida por P. H. Lindsay, por D. H. Norman y sobre todo por Ulric Neisser. Cabe sospechar que, de haber surgido veinte años antes, el enfoque en cuestión se habría inspirado en las intuiciones freudia-

nas, representativas de un estilo de pensamiento que hoy en día se halla en franca bancarrota.

El lenguaje más bien riguroso exigido por estos nuevos espacios temáticos y la ostensible preocupación de los estudiosos por los métodos de validación, por las definiciones coordinativas y por demás formalismos, determinaron que Colby, Fernandez y Kronenfeld (1981) postularan que la antropología simbólica estaba "convergiendo" con la antropología cognitiva en el ámbito de estas indagaciones, las cuales, por ocurrir comúnmente bajo la forma de análisis en pequeña escala, fueron caracterizadas en su conjunto como una "microantropología" (1981: 440). Es fácil constatar, sin embargo, que no son fragmentos significativos de cada una de las corrientes los que están implicados en esa convergencia: quienes lideran la antropología simbólica, o se han manifestado insensibles, o se han opuesto frontalmente al género cognitivista de formalización (Geertz, 1973:11-12; Schneider, 1965; Sahlins, 1980:138). Y en nuestra articulación de las tendencias actuales de la antropología cognitiva (Reynoso, 1986a), hemos comprobado que sólo una de entre sus varias facciones internas manifestaba intereses comunes con los de la antropología simbólica. Esta fase simbolista que en su oportunidad distinguimos dentro de la etnociencia, y que estaba acaudillada por Basso, Selby, Rice, Buchler y el propio Colby, vendría a constituir, consecuentemente, la otra cara del enfoque cognitivo dentro del simbolismo que aquí se pretende caracterizar. De todas maneras, en situaciones limítrofes, es difícil corroborar si la convergencia en cuestión se ha consumado hasta tal punto que pueda hablarse con certidumbre de una fusión cabal. Más bien se diría que ambas estrategias, sin perder del todo su identidad y su marca, confluyen en un terreno tradicionalmente reclamado por la psicología cognitiva, agregándose a nuevas aportaciones de la lingüística (como ser la "semántica de prototipos", derivada de Fillmore) y a investigaciones en computación y en inteligencia artificial. Acaso los

estudios cognitivistas del quehacer simbólico se inclinen más hacia los aspectos organizacionales y formales del conocimiento, en tanto que los estudios simbolistas de la cognición se ocupan más de los factores afectivos, expresivos e inefables. Existiría, empero, una pauta de identificación más eficaz: el modelo definitorio de la antropología cognitiva se origina en la lingüística estructural, mientras que el del simbolismo cognitivista procede a todas luces de la psicología. De todos modos, sería bizantino pretender trazar una divisoria absoluta; el hecho es que, en unas pocas instancias muy localizadas, no puede discernirse si ciertos trabajos se inscriben en la tradición simbólica o si participan en cambio de la cognitiva, a menos que se analicen las trayectorias previas y los compromisos expresos de sus autores.

Esto vale, por ejemplo, para las investigaciones del antropólogo y lingüista Sheldon Klein, algunas de las cuales han desatado ruidosas polémicas. Klein, especializado en simulación computadorizada y en inteligencia artificial, ha concebido un modelo etnográfico de reglas de comportamiento que estarían codificadas como "operadores analógicos" y que se referirían a "descripciones de estado cognitivo". Su modelo se denomina Operador Aposicional de Transformación (ATO), y se inspira tanto en los estudios sobre partición cerebral hemisférica como en el principio de que la división de tareas entre los modos de razonamiento aposicional-analógico y proposicional-binario está determinada por la cultura. "Si afirmamos —dice Klein— que las reglas de comportamiento están codificadas primariamente en una notación equivalente a la de la lógica proposicional, nos encontramos con el hecho desagradable de que el tiempo de procesamiento computacional se incrementaría en forma exponencial de acuerdo con la dimensión de la base de datos" (1983:151). En consecuencia con esta premisa, que traducida de lenguaje de máquina a idioma humano viene a decir más o menos que el tiempo de resolución mental de las alternativas planteadas por la vida sim-

bólica crecería exponencialmente según la complejidad y el número de las variables intervinientes, Klein concluye que las situaciones que presenta la realidad cultural han de resolverse de acuerdo con una lógica de tipo ATO. Los artefactos simbólicos de la cultura sirven como repositorios de esos ATOs y posibilitan, en última instancia, la resolución de las alternativas de la conducta. Tras analizar los hexagramas del I Ching, los sistemas africanos de adivinación, la iconografía buddhista y la pintura navajo en arena como mecanismos ATO fuertemente formalizados y estilizados, Klein hace referencia al estímulo que en su propia obra significó el pensamiento de Lévi-Strauss, quien, en sus contribuciones, "ilustra claramente el funcionamiento de la lógica aposicional" (1983:169).

Si bien el trabajo de Klein es centralmente arquetípico del enfoque que estamos ejemplificando, y en el que también podríamos haber incluido las investigaciones de R. A. Rubinstein (1981), de TenHouten y Kaplan (1973) o de Paredes y Hepburn (1976), en ciertos casos, las ambigüedades de los autores y las inexactitudes de sus comentaristas hacen que la caracterización sintética de numerosos estudios simbólicos resulte considerablemente incierta. Tal sería el caso del manifiesto teórico que Dan Sperber hizo conocer simultáneamente como *Le Symbolisme en général* y como *Rethinking Symbolism* (1974). Es indudable que una parte de esta indagación muestra resonancias cognitivistas; de hecho, Sperber define el simbolismo como "un sistema cognitivo no semiológico, independiente de la verbalización pero dependiente de la conceptualización". Hay que notar, no obstante, que el discurso "cognitivo" de Sperber es en esta obra asaz informal, y que su sugerencia de una "conceptualización" no verbal, aunque alcanza a entenderse en su intencionalidad, no es del todo satisfactoria en términos de precisión discursiva. Es también excesivo identificar, como lo hace su exégeta María Jesús Buxó Rey (pp. 7-16), la postura sperberiana con la antropología cogniti-

va; históricamente y por derecho de precedencia, esta escuela es la misma que se ha caracterizado como etnociencia o etnosemántica, y es absurdo pretender redefinirla para hacer caber a Sperber en ella. Hay que concluir, entonces, que si bien en el importante manifiesto de Sperber existe una dimensión cognitiva latente, el grueso de su alocución cae de lleno en el enfoque posicional, estructuralista, al que desde siempre adscribe mal de su grado y bajo cuyo auspicio se lo analiza más adelante.

Recién cinco años después, en 1979, Sperber se desliza hacia una tendencia digna de ser llamada cognitiva sin ambages. A este respecto, despliega un modelo de procesamiento de información, derivado de la analogía a la moda entre el cerebro y el computador, en el que distingue tres dispositivos: uno "perceptual", otro "racional", y un tercero, "simbólico". Supone que el *output* del dispositivo perceptual es habitualmente procesado como rutina por el aparato racional; el operador simbólico sólo actúa cuando la racionalidad es desafiada o cuando sufre una sobrecarga que lo excede. De su nuevo modelo, Sperber deduce que la simbolización presupone la racionalidad, con lo cual pone de cabeza la hipótesis del pensamiento "prelógico", recientemente resucitada por Hallpike y por los teóricos ingleses de las denominadas "lógicas alternativas". (Cf. Hallpike, 1976, 1979; David Cooper, 1975; Merrilee Salmon, 1978).

En otra tesitura, uno de los estudios que mejor sintetizan la verdadera estrategia cognitiva dentro del simbolismo es el de Emiko Ohnuki-Tierney (1981), para quien el proceso de simbolización abarca y condensa factores reivindicados tanto por esta antropología como por la de los etnocientíficos. Si hemos de ser rigurosos, está claro que Ohnuki-Tierney otorga a la antropología simbólica un estatuto disciplinario en alguna medida "superior", por cuanto le confía integrar los códigos mentales o conceptos construidos a partir de la organización clasificatoria de los lexemas en una superestructura re-

gida por códigos analógicos donde se "idealizan" o "simbolizan" aquellas unidades en términos de imágenes culturales. Siendo el símbolo una estilización de una síntesis conceptual, lingüística en el fondo, la antropología simbólica tal como la concibe Ohnuki-Tierney recoge el producto de la antropología cognitiva como insumo primordial para la teorización: nos preguntamos hasta qué punto no está proyectando en la realidad etnográfica considerada, la división tácita del trabajo imperante en la antropología.

También tiene su costado cognitivo el estudio de Brenda Beck (1978) sobre la metáfora como mediador entre los modos de pensamiento semántico y analógico, que se comenta brevemente en nuestra caracterización del enfoque retórico. Ahora bien, si se ponen en línea las conclusiones de Beck, de Sperber, de Paredes y Hepburn, de TenHouten y Kaplan, de Klein y de otros muchos autores ya señalados como representativos, se puede observar una coincidencia generalizada que trasciende las diferencias de vocabulario y los matices ideológicos, en el sentido de una relación opositiva, unificada y constante, sostenida por todos ellos, entre lo proposicional y lo afectivo, lo digital y lo analógico, lo cognitivo y lo simbólico, lo lingüístico y lo no verbal. Esta unanimidad inicial certifica la ventaja de haber definido separadamente un enfoque en el que esa relación, en tanto problema antropológico, es susceptible de analizarse en sus elementos constituyentes, en sus variedades culturales aducidas y en sus procesos genéticos. En otras palabras, la identificación de campos paradigmáticos delimitados garantiza la posibilidad de convertir cada contribución a los mismos términos, para así arribar a una síntesis representativa del estado de opinión del respectivo paradigma. En esta oportunidad, un primer resultado atañe al estado y contenido de la dicotomía, argumentada por todos los antropólogos aquí considerados, entre dos formas de pensamiento contradictoriamente definidos: el proposicional y el simbólico.

Aunque no haya sido ése nuestro objetivo originario, lo cierto es que la cuestión se presta magníficamente a una puntualización crítica que pudiera ser esclarecedora. Anotemos, incidentalmente, que la caracterización de estas formas antagónicas de pensar nace, en antropología, con las digresiones levistraussianas de *El pensamiento salvaje* (1962). Lo más curioso, y lo que mejor ilustra la naturaleza artificiosa de esa dicotomía, es que en Lévi-Strauss cada uno de los tipos de pensamiento aparece calificado exactamente al revés de lo que es común en el moderno simbolismo: allí, el binarismo sería la forma más elemental de distinción, característica de un pensamiento no prelógico pero sí "salvaje", o por lo menos etnográfico. Con el auge de las computadoras, y con la popularización de una nueva dicotomía entre máquinas "digitales" y "analógicas" (que se enseña invariablemente el primer día de clases en los cursos introductorios), el binarismo cambia de dueño: de repente, es la lógica proposicional, e incluso hasta el simple lenguaje "semántico" cotidiano, lo que se presenta con una contextura binaria, en tanto que el simbolismo se concibe como de talante aproximativo, y por lo tanto "analógico".

El equívoco arranca sin duda de ciertas consideraciones simplistas de Bateson (capaz de hacer referencia a máquinas "gestálticas" inexistentes), y se debe obviamente a la cualidad distintiva aparente de las respectivas formas de pensar: nítida, tajante y definida (y por ello "binaria") en el caso del lenguaje, lo lógico y lo conciente; ambigua, vaporosa e incierta (y por ello "analógica") en el de la simbolización, lo expresivo y lo subliminal. Hasta Anthony Wilden, un cuestionador nato y habitualmente un crítico extraordinario, se dejó seducir por esta dialéctica: "Por 'digital' —dice Wilden— se puede entender: lenguaje, 'objetividad', razón, mente, blanco, 'civilizado', varón, según los casos. De manera semejante, por 'analógico' podemos entender: comunicación no verbal, 'subjetividad', emoción, cuerpo, gente de color, 'primitivo', mujer" (1979:61).

Barruntamos que la oposición de marras se reduce a un triste problema de codificación: es el analista quien decide cómo definir los ejes y las variables para *binarizar* un fenómeno dado, sea este fenómeno un rito o un teorema. Pues ningún contexto es natural ni constitutivamente binario, así como tampoco ninguno es, en teoría, del todo refractario o irreductible a la binarización. Mal que le pese a Jakobson, a Watzlawick o a Wilden, una proposición del lenguaje semántico como "llovizna", una cualidad como "tibio" o un concepto que identifique a un color cualquiera del espectro, carece de opositores binarios inmediatos, intersubjetiva e interculturalmente válidos; y hasta la más "analógica" y simbólica de las creaciones humanas, la música, es fácilmente binarizable, como lo corrobora la reciente técnica de grabación digital o su síntesis mediante osciladores electrónicos. En suma, lo binario y lo analógico no son características dadas espontáneamente en el objeto, sino cualidades arbitrariamente atribuidas en el análisis, lo cual convierte buena parte del discurso simbolista sobre este particular en una formidable falacia de tipificación lógica.

El enfoque cognitivo incluye, al margen de ello, algunas manifestaciones colaterales, aunque de cierto interés. Una de éstas es la rama que se ocupa de los llamados *schemata*, *pattern-schema*, *frames* o *scripts*, una especialidad antropológica nueva que aborda, con métodos empeñosos, el análisis de significación de distintos contenidos fenoménicos, con especial énfasis en los procesos dinámicos, en la transmisión cultural y en las interacciones sociales. La orientación así definida, inicialmente psicologista, se desarrolló a partir de las investigaciones de Colby (1966, 1981) y de Rice (1980), y reconoce como su precursor a Frederic Bartlett (1932), quien utilizaba cuentos aborígenes norteamericanos en indagaciones sobre memorización y retentiva. Devolviendo la iniciativa a la antropología, Bartlett confesaba a su vez basarse en los trabajos de W. H. R. Rivers, publicados a principios de siglo, sobre cambio de patrones y convencionalización

artística entre los aborígenes del Estrecho de Torres. En psicología, la tendencia liderada por Bartlett constituyó, bueno es recordarlo, un frente de oposición al asociacionismo conductista de Ebbinghaus: lo que Bartlett buscaba elucidar era de qué forma se organiza el conocimiento en la mente de las personas y no tanto registrar pasivamente cuánto es lo que se recuerda de una larga lista de sílabas sin sentido.

En vez de utilizar estas listas, Bartlett echó mano de historias, leyendas y mitos de otras culturas, que debían ser contadas de memoria, a lo largo de una cadena de sujetos experimentales. Cuando la historia llegaba a la última persona de la cadena, podía comprobarse que había cambiado totalmente: casi siempre los nombres, los topónimos y otros detalles específicos desaparecían por completo, así como también se esfumaban las referencias a espíritus y fantasmas; pero lo más notable es que se le añadían a la historia nuevos sucesos que procuraban "darle sentido". De esto dedujo Bartlett que las personas no graban pasivamente la información verbal, ni la olvidan tampoco aleatoriamente, sino que realizan siempre un esfuerzo por encontrarle un sentido, por conferirle significación, por adaptarla (se diría ahora) a sus "esquemas" o a sus "marcos" habituales.

La sagaz intuición de Bartlett, que refutó la pretensión asociacionista de que las representaciones mentales reflejaban directamente al mundo, sentó las bases de una densa teorización —que todavía está en sus etapas fundacionales— en torno de esos elusivos "esquemas", a los que se concibe como abstracciones conceptuales que median entre los estímulos y las respuestas, y que sirven de base a los distintos procesamientos de información: percepción, comprensión, categorización, planeamiento, resolución de problemas, interpretación de historias, toma de decisiones.

Los esquemas se han definido como "redes de nodos y relaciones", o como una "red de interrelaciones que

se estima (culturalmente) normal entre los constituyentes de un concepto en un contexto dado", o como "una estructura de datos que representan una situación estereotipada, típica o arquetípica" (cf. Casson, 1983). Normalmente se asume que los esquemas, que ocurren a diversos niveles de tipificación y de inclusión, poseen un nivel fijo, que representa aspectos invariantes de los conceptos, y niveles variables o *slots*, que se asocian con distintos elementos empíricos en instanciaciones particulares del esquema. El esquema subyacente al *kula* de las Trobriand, por ejemplo, poseería una serie de variables fijas, en términos de categorías, si se quiere, como las de "dador", "receptor" o "intercambio", entre las que se establecen relaciones precisas: un evento es caracterizado como *kula* cuando las personas, objetos y sucesos en un determinado contexto se pueden asociar o enlazar (*bind*) a las variables apropiadas del esquema. Complementaria a la noción de esquema es la idea de *framing*, que hace referencia a la relación dinámica que se suscita entre las estructuras del lenguaje, como ser los lexemas o las diversas categorías gramaticales, y los esquemas subyacentes; el *framing* implica que las categorías del lenguaje reorganizan de cierto modo los esquemas, focalizando la atención en ciertas variables más que en otras: así, en el *kula*, "dar" focalizaría el acto del intercambio desde el punto de vista del dador circunstancial, y así sucesivamente.

Existe otra acepción afín del concepto de *frame*, y es la que arranca de Bateson (1955), llegando hasta Goffman (1974). En esta tesitura, un *frame* sería un conjunto de medios por los cuales la gente organiza su concepción de lo que está ocurriendo en un momento dado. Congruente con este tipo de giros y de novedades categoriales, ha venido a acoplarse al discurso sobre los esquemas y los marcos, una semántica "de prototipos" (cf. Coleman y Kay, 1981) que pretende trascender las limitaciones de la antigua semántica estructural. Entiéndase aquí como "semántica" la relación de significa-

ción que media entre las variables de un esquema y los distintos elementos de un entorno, que vendrían a funcionar como sus referentes empíricos. Pues bien, para esta semántica prototípica, esta relación se interpreta como aproximativa, focal, oscilante, nebulosa (*fuzzy*), no determinista. En consecuencia, a veces alcanza y sobra con un vago parecido funcional o con un cierto aire de familia para que, en una instanciación de un esquema dado, un elemento del entorno califique como variable pertinente: en el esquema subyacente a una "transacción comercial", verbigracia, los elementos empíricos que satisfacen la variable "dinero" pueden ser tanto billetes de banco como monedas, metales preciosos, cheques, pagarés, tarjetas de crédito, y así por el estilo.

Charles Fillmore, el lingüista que ha dado mayor impulso a la semántica de prototipos, la ha concebido como una teoría del significado que se opone a las teorías componenciales de "listas de rasgos", que postulan una representación "digital" del sentido, y que afirman que éste resulta de una conjunción auditiva de propiedades discretas, llamadas "componentes semánticos" o "atributos criteriales" (cf. Lyons, 1980: 299-315). Este criterio atomista es el que imperó, por de pronto, en casi todo el análisis de componentes propiciado por la antropología cognitiva clásica, desde Goodenough hasta Werner.

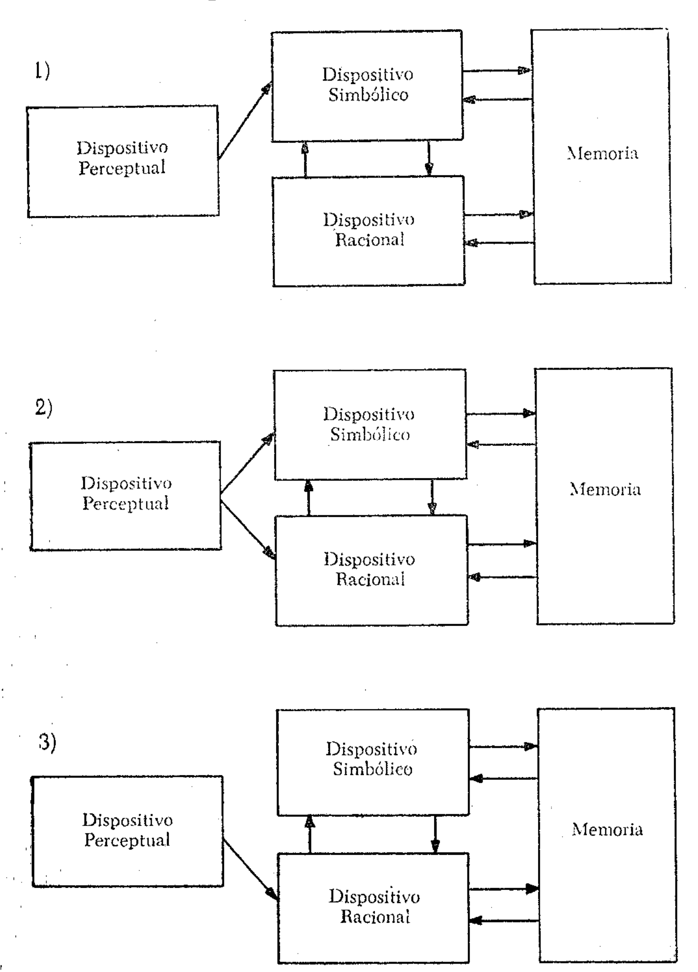
Los usos de la noción de esquema en antropología son extremadamente variados, y poco a poco puede que vayan configurando una especie de "antropología del conocimiento", una *cognitive science* de marcada interdisciplinariedad, excéntrica por su amplitud temática respeto de la antropología simbólica convencional, y opuesta por sus principios teóricos a lo que ha sido la antropología cognitiva. Hoy se habla cada vez más de *schemata* para dar cuenta de las estructuras formales que subyacen a las clasificaciones etnográficas, a las partonomías o

"análisis de constituyentes", a los "mapas cognitivos" que rigen la organización del espacio y la orientación geográfica, a las "metáforas estructurales" que se utilizan para la comprensión de objetos y sucesos complejos o extraños, y a la construcción de distintas modalidades del discurso narrativo (cf. Brown, 1976; McClure, 1976; Gladwin, 1970; Basso, 1967; Casson, 1981; Sherzer, 1977; Harwood, 1976).

Es recién sobre la base de un esclarecimiento mínimo de la noción de esquema que puede comprenderse la crítica que Christina Toren realiza al modelo de Sperber (1979), inspirado éste en el paradigma del procesamiento de la información que es corriente desde hace veinte años en psicología cognitiva. Afirma Sperber, y con razón, que los antropólogos interesados en el simbolismo han mostrado una vigorosa tendencia a adoptar, más o menos explícitamente, marcos teóricos influenciados por el asociacionismo clásico (cf. Lévi-Strauss, 1964: 98-99; Leach, 1985:23-38). Dichos antropólogos sostienen que las ideas se asocian entre sí de acuerdo con principios de "similitud" o de "contigüidad", que las ideas asociadas tienden luego a evocarse mutuamente y que una idea rica en asociaciones es susceptible a la vez de evocar y ser evocada. Ahora bien, el asociacionismo clásico ha sido ampliamente desacreditado en psicología por las estrategias experimentales que se relacionan con el nuevo cognitivismo. Lo lamentable es que la psicología cognitivista ha refutado formalmente al asociacionismo sin proporcionar una teoría alternativa, por lo que en otras ciencias sociales se sigue recurriendo a criterios asociacionistas con mayor o menor desembozo (1979:26).

Acicateado por esta *impasse*, Sperber busca en la psicología contemporánea el modelo apropiado que dé cuenta de la especificidad del pensamiento simbólico, considerando alternativamente tres esquemas más o menos plausibles, pero que se excluyen entre sí. (Ver cuadro pág. 33).

Sperber llama "dispositivo" al conjunto de operaciones que intervienen en un mismo tipo de proceso o tratamiento. El "dispositivo perceptual" será el que acepte



como insumo (*input*) la información proporcionada por los estímulos externos y el que produzca como salida

(*output*) una identificación de esos estímulos en forma de proposiciones elementales. El "dispositivo simbólico" será el que acepte como insumo esas proposiciones, sea que provengan del dispositivo perceptual o que se originen en otras fuentes, produciendo como salida proposiciones evocadas por el insumo y recuperadas o construidas a partir de la memoria a largo plazo. Y el "dispositivo racional" será el que acepte como insumo esas proposiciones, produciendo como salida conclusiones lógicas derivadas de ellas.

Es posible, reconoce Sperber, que ninguno de los tres esquemas presentados sea operativo, y que en la realidad se presenten circuitos enrevesados de retroalimentación y múltiples vías subsidiarias de procesamiento cíclico. Pero aunque estos factores de complejidad adicional se introduzcan en el modelo, los problemas siguen siendo los mismos: En esta interacción, ¿qué tipo de tratamiento es el que abre el ciclo? ¿Cuál es el dispositivo que recibe directamente el *output* del dispositivo perceptual? ¿Es el simbólico? ¿Es el racional? ¿Acaso son los dos al mismo tiempo?

Escogiendo sus ejemplos con señalable perspicacia, Sperber logra demostrar que "en ciertos casos, el tratamiento racional no presupone ningún tratamiento simbólico previo, y que en *todos* los casos el procesamiento simbólico presupone ya un mínimo de tratamiento racional; siendo así, cabe optar por una versión cíclica del tercer modelo", no obstante ser éste, en apariencia, el más paradojal (1979:22).

El porqué de esta opción se expresa como sigue: "Cuando el dispositivo racional se ve sobrecargado, se desencadena un procesamiento simbólico que consiste en buscar, a partir de la información disponible en la memoria a largo plazo, las premisas suplementarias que, de estar disponibles, permitirán un tratamiento racional completo del insumo inicial" (1979:38). La sobrecarga (*overloading*) del dispositivo racional o, en otras palabras, el desafío de la racionalidad por parte de un evento

dado, es lo que activa o "dispara" al dispositivo simbólico, y lo que permite, en otro lugar (1974), definir lo simbólico mismo.

Christina Toren comienza su crítica puntualizando que, en primer término, hay un vacío todavía no cubierto entre el sistema de representaciones construido por el antropólogo para elucidar el "significado" de ciertos símbolos, y lo que se supone que sucede en la mente de quienes hacen uso cotidiano de ellos; y que, en segundo lugar, es fundamental no imputar la representación formal de un hecho simbólico a la conciencia *individual* de la gente que se encuentra bajo estudio (1983:260). La diferencia entre ambos niveles de análisis, el psicológico y el sociológico, si bien debe reconocerse y tenerse en cuenta como problemática, no necesariamente tiene que paralizar la investigación una vez que se llega a este punto: es preciso, dice Toren, encontrar una *"interface"* entre ambos.

Toren disiente con Sperber respecto de que la racionalidad sea "previa" a las demás instancias, en el sentido que configure una etapa inicial en un procesamiento de información que produzca significados; afirma, más bien, que la racionalidad es siempre previa, pero en el sentido en que la aprehensión de significado es, cognitivamente hablando, un proceso racional en sí mismo, cualesquiera sean sus productos.

El asociacionismo cultural es, desde ya, insostenible. Es esencial reconocer el papel de la representación intelectual del contexto (es decir, el modo en que el entorno es intelectualmente elaborado) en el procesamiento cognitivo de los insumos simbólicos, toda vez que el contexto no es simplemente un factor periférico en la selección final de una respuesta cognitiva adecuada. El modelo escogido por Sperber, desdichadamente, no es el óptimo: Sperber en realidad lo ha modificado, confundiendo el "proceso primario" de Neisser con la especificidad de la comprensión simbólica. El modelo de Neisser, de todos modos, se limita a la descripción de los procesos necesarios para el pensamiento racional, y no es de nin-

guna manera adecuado para dar cuenta de lo que los antropólogos llaman "pensamiento simbólico" (1983:264).

Recién el modelo transformado que Nelsser presenta en 1976 (y que Sperber conoce pero no aprovecha) será capaz de resolver la contradicción principal de la hipótesis de Sperber: el hecho de que el dispositivo racional, que por definición actúa secuencialmente, se vea bombardeado sin tregua por perceptos no procesados, vírgenes. En el último modelo de Neisser el ser humano se concibe desde el principio como el "director" activo de sus propias percepciones. De este modo, las intenciones, los deseos, los motivos, gobiernan todo aquello que ha de ser percibido, dado que los *schemata* (definidos aquí como "anticipaciones" de los sentidos) guían la exploración del entorno y determinan la información a ser considerada pertinente. Estos *schemata* se modifican continuamente por interacción con las informaciones seleccionadas del ambiente cultural. Neisser utiliza la categoría de esquema para construir un modelo del conocimiento que permite un procesamiento rápido y una aprehensión inmediata de la información, sin tener que postular etapas sucesivas de actividad. En esta teoría, los *schemata* han llegado a constituirse en base a conocimientos y experiencias; los que guiarían los procesos que Sperber llama "evocación simbólica" están a su vez enclavados en complejas jerarquías de *schemata*, culturalmente validadas, que tienen que ver con los más diversos aspectos de la vida.

En el límite en el que el interés por los procesos cognitivos se transforma en interrogación de los contenidos referidos en los textos, o cuando la cultura se comienza a interpretar como texto o como drama, el enfoque de referencia es reemplazado prestamente por otro paradigma. Con la salvedad de la bibliografía indicada en el cuadro que encabeza esta caracterización, la mayor parte del discurso antropológico que conceptúa a los símbolos como emergentes de procesos mentales específicos y que se sirve de un modelo cognitivo, utiliza a éste sólo como

referente superestructural de un orden que incluye a toda la sociedad o al entorno ecológico en términos de infraestructura. Cuando éste es el caso, el enfoque cognitivo deja de ser autosuficiente y se transforma en pauta complementaria de un análisis contextual que lo contempla como uno de sus momentos.

El hecho de que hayamos definido un simbolismo "psicológico" independientemente de un simbolismo "interpretativo" debe hacer concluir que, en la actualidad, ni la interpretación prevalente en antropología es psicológica, ni la psicología auspiciada por la disciplina es interpretativa. Luego del colapso del psicoanálisis como herramienta antropológica (en buena medida como consecuencia de los excesos de Róheim), y tras el fracaso del *pastiche* complementarista y de otras soluciones de emergencia, las técnicas interpretativas ahora aceptadas provienen en su inspiración más bien de la fenomenología, y en lo metodológico más bien de la semántica. Como resultado, la antropología ya no vislumbra cada institución como valla interpuesta al incesto, ni considera la cultura espiritual como sublimación de pulsiones, ni intuye detrás de cada símbolo una floración de genitales.

Independientemente de que se ponga o no en tela de juicio la acuidad de la teoría psicoanalítica como propuesta científica, lo que ha importado más en este alejamiento ha sido la imposibilidad lógica de una aplicación intercultural del análisis, perfectamente demostrada por Levine (1977:281-295). El agotamiento del freudismo como paradigma antropologizable ya había sido percibido por Pertti Pelto más o menos en la época en que la antropología simbólica comenzaba a constituirse (Pelto, 1967:140); por otra parte, la impenetrabilidad de Jacques Lacan garantizó que éste nunca pudiera convertirse más que en un referente circunstancial, intercambiable, susceptible sólo de extrapolación fragmentaria y de adopción en términos de moda contingente, como sin duda lo es todo el post-modernismo en que se inscribe.

Resta ver, entonces, cuáles son los modelos psicoló-

gicos que, en la actualidad, inciden con más fuerza en nuestra disciplina. Sin ánimo de exhaustividad y a título puramente ilustrativo, podríamos establecer, en principio:

a) Una psicología genérica y ecléctica, presente en los desarrollos recientes de la escuela de Cultura y Personalidad (desde 1961, "Antropología Psicológica" a secas), adaptados al comparativismo por Whiting y Child y reelaborados por Harry Triandis, Francis Hsu, Douglass Price-Williams, Yehudi Cohen, Ihsan Al-Issa, Horacio Fábrega y toda una pléyade de estudiosos.

b) Como especialización de ésta, una psicología entre "pragmática" y "proxémica" de la socialización y el aprendizaje, en las mil variantes de Elizabeth Bates, Thomas Williams, Robert Forston, John Hostetler, Glen McBride, Shawn Scherer, Walburga von Raffler-Engle, Victor Yngve, etc.

c) Una corriente de oposición frente a estas posturas, inspirada directamente o indirectamente en la fenomenología y sustentada por psicólogos sociales que apoyan las premisas del interaccionismo simbólico: Howard Becker, Orville Brim (el exégeta de G. H. Mead), Stanton Wheeler, Leonard Cottrell, Tamotsu Shibutani, Ralph Turner, Frank Young y, si se quiere, Ervin Goffman.

d) Las secuelas del complementarismo de Devereux, convertido en etnopsiquiatría (patológica) por Laplantine, al lado de un endeble psicoanálisis antropológico, experimentado hasta hace poco por Parin, Mongenthaler, Boyer, Beidelman, Ortigues ("El Edipo africano"), Anne Parsons, Melford Spiro y Weston LaBarre.

e) El conductismo de Skinner, publicitado como psicología operante por J. A. Jones y practicado de manera ortodoxa por Albert Bandura.

f) La psicología evolutiva de Piaget, aplicada al tema de la cognición por Heinz Werner y Bernard Kaplan y al problema de la "mentalidad primitiva" por DelVal, Dennis y Hallpike (una especie de Lévy-Bruhl más formalista y puesto al día).

g) La psicología interaccional o situacional, concebida también como una "ecología de la conducta", codificada por Richard Shweder, Walter Mischel, Alan Howard, y reformulada independientemente por Jerome Barkow con un cariz evolucionista.

h) La psiquiatría de base cibernética, formulada por Gregory Bateson y Jürgen Ruesch, y retomada por Watzlawick, Beavin y Jackson sin que mediara una renovación concomitante de su aparato de ejemplificación etnográfica.

i) La psicología cognitiva de base informacional, en las variantes de Miller-Galanter-Pribram, Neisser, Bobrow, Kintsch, Rumelhart o Minsky, abrazadas por la antropología simbólica de Klein, Sperber (1979), Toren, Ohnuki-Tierney, así como por los teóricos del *schema*.

Aquí y allá palpita todavía el poderoso fantasma de la libido freudiana, reivindicado en ocasiones por Spiro o agazapado tras las categorías estructuralistas de Kuper; pero ya estamos, reconocidamente, fuera del enfoque que nos ocupa.

2. Enfoque retórico o expresivo

Paradigma teórico: Retórica analítica, Teoría del arte.

Objeto: El símbolo como tropo expresivo. Metáfora y metonimia. El contexto simbólico como texto. La acción simbólica como drama.

Estudios representativos: James Fernandez (1972, 1974), Brenda Beck (1977, 1978), Robert Beaugrande y Benjamin Colby (1979), Keith Basso (1976), Andrew Ortony (1979), Amos Tversky (1977), Dorothy Lee (1950), Renato Rosaldo (1968), Michelle Zimbalist Rosaldo (1972), Peter Seitel (1969, 1974), Floyd Lounsbury (1959), Elli Köngäs Maranda (1971), Don Merten y Gary Schwartz (1968, 1982), David Sapir y Christopher Crocker (1977), Victor Turner (1957, 1974), Kenneth Burke (1945, 1950, 1966, 1970), Dan Sperber (1975), Alice Kehoe (1973), Lee Drummond (1977).

Este enfoque se ocupa no sólo de los aspectos metafóricos y metonímicos del símbolo como desglose categórico, sino también de todas aquellas manifestaciones simbólicas en que tenga primacía el factor expresivo en su sentido más amplio, como ser las escenas literarias, las dramatizaciones, el complejo ritual. Dado que una metáfora involucra siempre un *denotatum*, no es inusual que el enfoque retórico constituya sólo una parte de una empresa contextual más amplia, en la que el símbolo se interpretaría como una proyección metafórica de una circunstancia social o de un predicado empírico, observacional, acerca del entorno o sobre el universo. Todos los estudios aquí reseñados como representativos, sin embargo, se caracterizan por situar la dimensión de lo retórico en el centro del discurso; el referente auténtico se desdibuja, o pasa a un segundo plano, desplazado por un interés que se concentra en la naturaleza retórica de su relación con el símbolo. Importa entonces más la índole expresiva de la relación que la geometría de la relación misma y que aquello que resulta relacionado. Cuando el vínculo entre los fenómenos, cualesquiera sean, es reductible a un tropo o es susceptible de interpretarse como la expresión estética de un término por el otro, se tiene virtualmente definido el objeto de este enfoque.

Dicho de otra manera, la estrategia retórica puede constituirse como un fin en sí misma, o puede integrarse como analítica parcial de bajo nivel a una analítica totalizadora de alto nivel cuyo objeto puede llegar a ser tanto la sociedad como el cosmos. El estímulo esencial de su idea rectora pareciera haber sido la compleja y variada obra de Kenneth Burke, quien contemplaba la acción humana como una acción recíproca de escenas, actos, agentes y propósitos, destacando el poder del lenguaje figurativo. Presente a lo largo de todos sus escritos se encuentra la noción de que toda perspectiva, todo suceso, necesita de una metáfora que la organice.

En consecuencia con estos principios, James Fernandez ha intentado formular una densa an-*tropo*-logía, en la

que los procesos asociativos del comportamiento simbólico pueden comprenderse con más claridad a través del examen de las metáforas subyacentes, así como de los temas con respecto a los cuales ellas son primordialmente predicados, bajo el aspecto de signos-imágenes (cf. Fernandez, 1974:120).

En la peculiar interpretación de Fernandez, la metáfora es estudiada primero como "movimiento afectivo" de la persona a través de un espacio cualificado. A su turno, el espacio cualificado de cada cultura se define como un continuum de "n" dimensiones, susceptible de ser analizado mediante diversos abordajes teóricos: los siete "ejes" de Jones (1951), las tres dimensiones semánticas propuestas por Osgood, Tanenbaum y Suci (1957), o cualquier otro igualmente adecuado. Por obra de ese movimiento afectivo, la persona o iniciado es puesta metafóricamente en relación con distintos dominios relevantes, que varían según la cultura que se trate. En una segunda etapa, la metáfora actúa como una guía para la conducta ritual; a estos fines, Fernandez propone una redefinición del ritual como una serie de metáforas o imágenes organizantes puestas en operación como conjunto orgánico de escenas ceremoniales. Ulteriormente, la metáfora se comporta como un mecanismo que insufla a la persona valores y experiencias compartidas por la cultura, transformándose en un instrumento mediador que conecta lo inicialmente inconexo y extiende lo corpóreo a lo social y viceversa.

En este esquema, la metáfora, operador proteico, en continua metamorfosis pero siempre activo, demuestra su poder y su capacidad para modificar privilegiadamente los sentimientos y el sentido de situación de la persona en la cultura. Fernandez denomina "pronominalismo" a su perspectiva, por cuanto su objeto es la acción de la figura sobre la persona o "pronombre", y la propone como contagiada de un énfasis propio de las ciencias sociales en las últimas décadas sobre el rol de la cognición y de la comunicación en las interacciones,

y sobre el papel de los esquemas mentales o imágenes como mediadoras de la interacción social. El estudio de las metáforas —dice— debe llevar al análisis de la "cultura expresiva", donde se encuentra, representado en tropos, un número limitado de intenciones latentes concernientes a la condición corporal y social de las personas.

La proposición básica de Fernandez es que, en el crecimiento de la identidad humana, el pronombre incipiente, el nicho pronominal inicialmente vacío de la vida social ("yo", "tú", "él", "ello") gana identidad predicando un signo-imagen o metáfora sobre sí mismo. En términos de G. H. Mead, dichos pronombres devienen objetos para sí mismos, tomando el punto de vista de "el otro", antes que puedan considerarse propia y plenamente sujetos. Este devenir objeto, este asumir la perspectiva del otro, esta predicación acerca del pronombre es un proceso que casi siempre, según Fernandez, mira hacia el mundo animal. En las sociedades arcaicas (!), afirma, la predicación primordial habitualmente incurre en totemismo. Por allí asoma también alguna referencia de Fernandez al "esotérico, hermético y a menudo contradictorio Lacan", quien piensa que el sujeto debe "capturar" al otro para recién entonces constituirse.

La estrategia en cuestión, aunque centrada en la metáfora, es atípicamente integrativa; sin embargo, la conjunción fundamental entre categorías semióticas (signos, señales, símbolos, iconos) y figuras retóricas (tropos en general, metáforas, metonimias) no ha sido merecedora de una exposición formal ni ha podido ser diagramada con transparencia. En otro orden de cosas, Fernandez reconoce los méritos de la empresa levistraussiana, pero asienta su disconformidad con su punto de arranque: el posicionalismo de Lévi-Strauss, que focaliza más la forma que el contenido, el sistema que la substancia, las transformaciones e inversiones que las propiedades intrínsecas, deja de lado un conjunto de "imágenes sensibles" que no se resignan a ser elementos de cálculo en un juego intelectual de transformaciones.

La postura de Fernandez, abiertamente en procura de un liderazgo a fuerza de proclamas fundantes como ésta del "pronominalismo" y la "an-*tropo*-logía", o de presuntos logros trascendentales, como la alardeada convergencia entre la antropología simbólica y la cognitiva. merece un examen detenido. En lo que hace a la contextura epistemológica de su paradigma, y aparte de que su estilo discursivo sea de por sí harto espeso, existen ciertos puntos en los que impera la ambigüedad, y que son críticos a la hora de determinar qué es lo que él realmente piensa. Esta equivocidad, por añadidura, parece ser inoportunamente selectiva, puesto que desaparece mientras Fernandez divaga, pero se enseñorea cuando Fernandez razona; él ha preferido situarse (la expresión es suya) más oscuramente en lo cierto que claramente en el error. La sensación que queda como residuo de una lectura de sus textos es la de una desconcertante disparidad entre asertos indiferentes a gruesas falacias de tipificación por un lado y finísimas distinciones categoriales por el otro. Su manejo de la semiótica es excéntrico: Fernandez entiende que la antropología es una ciencia "semiológica" porque se ocupa de los símbolos, haciendo como que ignora que estos son sólo una clase de los *signos* a los que "semiológico" se refiere, y no advirtiendo que lo que redefine no es esta vez la cultura, según es hábito entre los simbolistas, sino la antropología misma, su tarea y sus incumbencias.

La mención de Lacan y de Mead como puntales de algunas ideas suyas nos choca también por su crasa inoportunidad. Recuérdese, por ejemplo, que Mead careció de la noción de cultura, una noción que en Fernandez asoma cada dos palabras, y que la captura del otro en Lacan para la constitución del sujeto es un proceso acotado, que ocurre en una fase evolutiva definida del niño muy anterior a su posible participación conciente en actividades rituales, y que guarda equilibrio, entre otras cosas, con una idea específica de la alteridad, del inconciente, del sujeto, del Yo y del lenguaje que Fernandez

está muy lejos de suscribir. Toda la digresión de Fernandez a propósito de la distinción entre metáfora y metonimia, de la que depende la porción más delicada de sus argumentos, y en donde vuelve a recurrir a un Lacan empaquetado siempre en pies de página, no encuentra tampoco una resolución satisfactoria: como determinaremos luego con referencia a las especulaciones de Leach (1985), y como Fernandez sabe muy bien por haber leído el trabajo capital de Lounsbury (1959:127), las relaciones metafóricas de similitud y las relaciones metonímicas de contigüidad no son independientes ni oponibles.

Se nos ocurre que Fernandez quiere plantear y resolver demasiados problemas en un solo acto epistemológico, sin permitirse la suficiente maduración y sin hacerse cargo de los enormes interrogantes que él mismo engendra; de allí la apariencia de *patchwork* en mosaico que exhiben sus monografías y la necesidad de desparramar a lo largo de ellas una copiosa constelación de nombres de singular incompatibilidad teórica. Como a su crítico John Blacking, también a nosotros nos parece inapropiada la fundación de una an-*tropo*-logía o como se llame, cuya misión habrá de ser el examen de la "cultura expresiva". La pormenorizada inspección del material etnográfico existente, en el contexto de la etnomusicología, nos ha persuadido que es imposible proclamar a priori algo así como un objeto estético universal: en ciertos contextos, la cocina o la defecación pueden ser actos expresivos, en tanto que las misas pueden llegar a constituir rutina cotidiana.

A todo esto, la relación de Fernandez con el pensamiento formalmente semiológico es bastante sumaria: "El mismo rasgo o elemento de comunicación puede ser, de acuerdo con la situación, un signo-imagen, preñado de significaciones sentidas pero no conceptualizadas; un símbolo, poseedor de significaciones totalmente conceptualizadas, y a menudo articuladas; o una señal, cuyo significado descansa en la orientación que imprime a las interacciones" (1974:120). Los tres tipos sígnicos se su-

ceden, según Fernandez, evolutivamente; lo que no dice es cómo y en base a qué principio se relaciona puntualmente el símbolo (signo-imagen de sentido olvidado, y por ello multívoco) con la metáfora en la que el símbolo parece originarse, y cuyo referente empírico, no obstante haberse esfumado por definición, le sigue siendo siempre subyacente .

Como ya se ha dicho, Brenda Beck (quien en su oportunidad supo oponerse a la extravagante idea de Fernandez de que la razón configura un pensamiento lógicamente empobrecido) sostiene que la metáfora constituye un mediador entre los modos de pensamiento semántico-binario y expresivo-analógico, o entre el lenguaje y la experiencia sensorial. Su prolija revisión no aporta demasiadas novedades a lo ya deslindado por Fernandez o Lévi-Strauss, y ahonda con monotonía en la idea de que el lenguaje común (en el que se entreveran lengua y habla, semántica, fonología y sintaxis, gramática, sintagma y paradigma) sería de alguna manera *binario*. Más allá de este lugar común (ya sumariamente objetado), el tipo de función y la potencia asignada por Beck a la metáfora apunta a un espacio del conocimiento antropológico que por el momento, como bien señala su comentarista Robert Randall (1978:93), se encuentra conceptual y experimentalmente vacío, pese a que sus frecuentadores han sido numerosos. Beck también reincide en una modalidad arcaica de especulación, que alcanza por lo menos dos climax: su hipótesis sobre la existencia de analogías y pensamientos "preverbales", y el vínculo que sugiere entre metáfora y sinestesia, en el que esta última llega a ser algo así como el "sentido primordial indiferenciado", perdido en la noche de los tiempos. Por mucho que Fernandez así lo afirme, está claro que el territorio perteneciente a este enfoque, surcado todavía de búsquedas de lo prístino y de sombras jungianas, no será aquél en el que se materialice el romance entre el simbolismo y una antropología cognitiva siempre celosa de los procedimientos de validación.

Alice Kehoe, cuyos análisis se extienden hasta abarcar elementos de la interacción social, incurre sólo muy tangencialmente en esta suerte de enfoque retórico, para indicar que los roles se constituyen, en lo conceptual, bajo la forma de consideraciones metonímicas. "Una metonimia —asegura Kehoe— puede ser identificada en la construcción de los esquemas cognitivos que gobiernan la conducta social. Una persona actuará de modo que su comportamiento exhiba esos atributos críticos para el reconocimiento del rol que ella cree satisfacer. Si los atributos que definen un rol se extraen de un conjunto jerárquico congruente con dicho rol, se dice que éste ha sido descripto metonímicamente" (Kehoe, 1973:266-267). Con ello, la autora implica que en determinadas sociedades, los roles se conciben en función de solamente una parte de las potencialidades de la persona: asociando, por ejemplo, la condición de "mujer" con la idea de "maternidad". La antropóloga y feminista Michelle Zimbalist Rosaldo (1975) opina casi exactamente lo mismo, aunque restituyendo la metáfora como figura privilegiada y como fuente de la constitución ideal de los roles.

Para Merten y Schwartz, las propiedades metafóricas del discurso cotidiano otorgan forma al sentido de la experiencia social. Los autores parten del hecho, demostrado por Fernandez (1974) y por Crocker (1977), de que el individuo fabrica su concepción de sí mismo transfiriendo metafóricamente cualidades o atributos de un dominio a otro, e intentan explorar cómo la riqueza metafórica del lenguaje, del que se piensa que es utilitario y concreto, deviene en cambio expresivo y cargado de valores. Con esa finalidad, estudian interpretativamente, ora descreyendo de la conceptualización *emic*, ora determinando su vacío, tanto los ritos iniciáticos norteamericanos (1968) como los procesos simbólicos cotidianos no rituales (1982).

Obsérvese, en este punto, que el enfoque que se está examinando, y que bien podría armarse consensualmente con sólo recabar las citas recíprocas, congrega,

acumula y sintetiza a expensas de la dupla metáfora-metonimia, por lo menos cuatro órdenes de fenómenos que en Occidente se encuentran positivamente diferenciados y hasta confiados a disciplinas no conexas: el afectivo, el estético, el persuasivo y el axiológico. El panorama que aquí se abre a la antropología simbólica, y que debiera ser inagotable, revela empero un rendimiento decreciente vertiginoso en cuanto se avanza por sus contenidos: no se hace más que repetir hasta la saciedad y bajo distintas formas que las figuras a las que se han reducido los símbolos concilian, ornamentan, inducen o valorizan, respectivamente, la relación del hombre con su cultura o su medio social. Pensándolo bien, el discurso retórico-expresivo del simbolismo carece de alternativas más allá de esas conclusiones, que son en el fondo triviales, y que se intuyen antes de fingir que se las descubre al cabo de un razonamiento fatalmente circular. No importa en absoluto la riqueza mecánica de articulaciones que se despliegue en el método, ni el oropel de vocabulario que se imponga a la conceptualización: el analista siempre encuentra lo mismo, aunque sea capaz de disimularlo con cierto ingenio, y aunque se aboque a marcar ínfimas discrepancias de detalle entre él y sus colegas. La diversidad interna es, en este caso, sólo el reflejo de la posibilidad que se tiene de narrar una única historia en estilos distintos.

Por añadidura, cuando lo expresivo, lo estético, lo afectivo y lo atinente a los "valores" asoman en el horizonte del discurso antropológico, se estará, nueve de cada diez veces, al borde de una triquiñuela académica para relajar el rigor de las proposiciones, como si aquellos aspectos del objeto no estuvieran rígidamente codificados y como si la naturaleza inefable del fenómeno contagiara de indeterminación al pensamiento que lo analiza.

Tenemos que concluir, entonces, en que éste es el espacio en el que mejor se desenvuelve la fantasía metodológica del descubrimiento, que quizá sea, después de todo, una fantasmagoría funcionalista necesaria para aca-

bar de describir el perfil de los símbolos. El narrador más elocuente ha sido siempre, en esta tesitura, Victor Turner. En su vertiente expresiva, Turner (1974) presta particular atención a las "figuras liminares", que son los activadores de transición, los catalizadores de la historia. Sus conceptos clave son, en esta oportunidad, los de "drama", "campo" y "metáfora". Tanto los "dramas" en tanto conjuntos de acciones o escenarios (*action sets*, una categoría de voluntaria ambivalencia) como los "campos sociales" en los que se trasuntan, por detrás de Kurt Lewin, las antiguas "instituciones" de la antropología social, son para Turner relevantes en la comprensión de sucesos que, amén de históricos, son también simbólicos cuando se organizan o expresan mediante metáforas. Es en este argumento donde se capta con mayor nitidez, en todo el ámbito del enfoque, la fuerza pervasiva del dramatismo de Kenneth Burke, una teoría inesperadamente mecanicista cuya "péntada dramática" provee de contenidos a cada una de las categorías centrales de Turner. Carente de verdaderos hallazgos en razón de la naturaleza de su paradigma ocasional, atrapado en la disyuntiva entre relatos contingentes y estructuras necesarias, y plagado de digresiones sin número a partir de las cuales Hanchett (1978:616) esperó en vano ver desarrollarse hipótesis, el ensayo de Turner exhibe, por lo menos, la valiosa virtud de su elegancia.

Menos prolijo, aunque harto más apasionado, es el poco conocido manifiesto de James Peacock (1969) en favor de la estrategia dramatúrgica y en contra, si se quiere, de la interpretación del símbolo (en su caso el mito y otras especies narrativas) como carta constituyente del orden social. "El concepto malinowskiano del mito como carta ha llegado a ser él mismo una carta mítica que ha dominado a la antropología social inglesa y a sus ramificaciones coloniales hasta el día de hoy. (...) Leach argumenta que entre los Kachin de Alta Birmania, el mito sirve no como carta de legitimación de las instituciones establecidas, sino como carta para el

cambio social; pero es la misma idea de la 'carta' la que sigue dominando el punto de vista de Leach sobre el mito" (1969:168).

En base a su experiencia de campo con el drama *ludruk* en Indonesia, Peacock busca expresamente contrastar la estrategia dramatúrgica con las teorías que remiten todo al sistema social o al cultural, utilizando una caracterización que reposa pesadamente en Geertz (1957): La perspectiva "culturológica" imagina a la conducta como si estuviera organizada "lógico-significativamente", al modo de los sistemas filosóficos que derivan conclusiones a partir de premisas; la tarea del investigador consiste en definir las premisas, creencias, valores e ideas que "supuestamente" —dice Peacock— subyacen a la conducta primitiva. La perspectiva "sociológica", en cambio, imagina que los comportamientos están organizados "causal-funcionalmente", como en los dispositivos mecánicos cuyos engranajes mantienen un sistema funcionando; la misión del estudioso es entonces revelar cómo las redes, los intercambios, las alianzas y las interacciones realizan la cohesión social. La estrategia por la que Peacock aboga, por último, imagina los rasgos del comportamiento como si estuvieran organizados con arreglo a una pauta estética, al igual que en una pieza teatral que estructura poética y climáticamente sus escenas, para evocar en la audiencia respuestas ora apreciativas, ora catárticas; y, en correspondencia, la tarea del antropólogo es la de mostrar de qué manera las formas, los clímax y los decorados se conjugan para producir esa evocación. Recurriendo a una observación de György Lukács, Peacock destaca que tanto el drama como la vida se hallan estructurados en torno a un día de rendición de cuentas, cuando todas las consecuencias de los actos anteriores se concentran de repente, y todos los individuos deben dejar sentados sus testimonios: aunque estos principios son un tanto genéricos (no mucho más, aclara, que los de "reciprocidad" o "dualismo"), los mismos pueden ayudar a que se apunte a generalizaciones

más incisivas a propósito de la dinámica de la sociedad en tanto drama. Un rocío de dramatismo bien podría refrescar el núcleo de las etnografías ortodoxas, proporcionando una nueva "carta" que acuerde a las formas dramáticas y a las dimensiones de tiempo, espacio y tangibilidad su merecida importancia sociológica.

Caben aquí, finalmente, tres acotaciones, capaces de aportar mayor claridad a la definición de este enfoque específico:

La primera de ellas concierne al estatuto epistemológico de ese método analítico y de ese movimiento de crítica reflexiva de la terminología que se dio en llamar "dramatismo" y que, como dijéramos antes, fuera codificado hace ya un tiempo por Kenneth Burke. El dramatismo se inserta en la práctica de la antropología simbólica como instaurando un nexo fluido, aunque todavía no exhaustivamente explotado, con otras corrientes de las ciencias sociales; nos referimos en primer lugar al interaccionismo simbólico de Herbert Blumer, que se inscribe, según consenso, entre una suerte de microsociología y el corpus de la psicología social derivada a su vez de George Herbert Mead. También la etnometodología de Harold Garfinkel, desde un plano analítico equivalente, concibe el orden social como un alineamiento de escenas, encuentros y situaciones. Es en interlocución con todo este contexto teórico que Ervin Goffman desarrollaría sus estudios más ejemplares, prolíficos en metáforas teatrales.

El postulado básico del dramatismo sostiene que el mejor camino hacia el estudio de las relaciones humanas es la investigación metódica de los ciclos o agrupaciones de términos y de sus funciones referenciales. El término clave, la matriz de la que se derivan los demás, es aquí el de "acto": de él irradian numerosas relaciones, conformando todo un apretado tipograma y un universo categorial. Para que haya un "acto" tiene que haber un "agente" y una "escena" o "escenario" en que actúa éste, empleando ciertos "medios" para llevar a cabo sus "propósitos". Son estos cinco conceptos los que configuran

la llamada "péntada dramática" y los que operan, desde la perspectiva del analista, en todo lo que tenga que ver con la imputación de motivos. Casi cualquier esquema analítico puede reconvertirse a terminología dramática, y de hecho cualquier estudio de las relaciones humanas en términos de acción puede considerarse mediata o inmediatamente incurso en dramatismo. Toda circunstancia participante en la acción puede traducirse mediante el simple expediente de combinar los elementos de la péntada de la manera adecuada: la relación "agente-acto", por ejemplo, refleja la correspondencia entre el carácter de una persona y su comportamiento manifiesto; la relación "propósitos-medios" se referiría a la lógica de la elección de los recursos para el logro de ciertos fines, y así sucesivamente.

Para Burke, el dramatismo no se limita a proporcionar metáforas teatrales, sino que opera como si fuese una "forma fija", como una estructuración, que ayuda a justipreciar el grado de sistematicidad del modelo y a descubrir implicaciones que podrían pasar inadvertidas: aceptado este principio, es tan literal decir que la gente "actúa" de una u otra manera, como expresar, en jerga conductista, que los sujetos "se mueven" como si fueran simples cosas. Más aún, parecería como si el marco analítico fuese siempre naturalmente dramático, y como si la expresión conductista sólo fuera terminología dramática trunca, velada, empobrecida; no se elimina —dice Burke— la lógica dramática connatural a toda descripción de un suceso, si lo único que se hace es reemplazar "acto" por "respuesta", "escena" por "situación experimental" o "agente" por "sujeto observado". Burke no cuestiona los modelos mecánicos como inadecuados para las ciencias sociales, puesto que toda máquina es, antes que nada, una invención profundamente humana; lo que pretende la concepción dramática es prevenir contra una visión abrumadoramente positivista de los términos descriptivos o de los datos empíricos, que quite carnadura al estudio de la interacción humana. Es este progra-

ma, entonces, no siempre explícito ni acatado, el que ha nutrido el fondo sistemático de algunos de los más representativos intentos simbolistas de transconceptualización dramatúrgica.

La segunda acotación concierne al peligro, muchas veces comprobado, de depositar confianza en un mecanismo explicativo basado en la metáfora, siendo que la metáfora misma es una entidad semánticamente incierta y teoréticamente polémica (cf. Lyons, 1980:489-491; Max Black, 1966:36-56; Ricoeur, 1977). No se niega que aún en el modelo más axiomatizante exista cierto grado de metaforicidad, puesto que hasta los grafemas de la lógica formal sufren el destino de seguir siendo símbolos; lo que sí cabe reclamar es un salto del discurso hacia un plano lingüístico que sea menos intensamente retórico, para que la explicación no tipifique como mera paráfrasis, y que para que no se resigne nada más que a sustituir las metáforas del *explanandum* por las metáforas del *explanans*. La mayor parte de los textos simbolistas que hemos indagado se muestran, en este sentido, poco satisfactorios: el aporte de las más recientes inquisiciones sobre la estructura de sentido de las figuras retóricas no se recupera con que sólo se acumulen las suficientes notas a pie de página, como para corroborar que, al menos bibliográficamente, uno se encuentra al día. En general, los nuevos conocimientos suelen llegar al discurso simbolista como advertencias diluidas, que pronto pierden su fuerza en medio del aluvión verbal de las pretextaciones teóricas comunes a la disciplina y del realismo ingenuo de las referencias etnográficas. Lo que puede resultar de estos procedimientos, seguramente, no puede redundar en otra cosa que en una lectura metafórica de la realidad, emplazada casi en el mismo nivel de tipificación que el fenómeno, y que funge como la explicación que está haciendo falta y como el trabajo científico que todavía no es.

El tercer y último asunto a tratar tiene que ver con la posibilidad de una convergencia o de una intersec-

ción entre los enfoques que llamamos "cognitivos' y el modo "retórico" que ahora nos ocupa. En otras palabras, se trata de revisar la articulación entre dos enfoques, el primero de los cuales funcionaría como sustrato explicativo de los contenidos que el otro plantea.

De acuerdo con Richard Mayer, existirían cuatro grandes bloques teórico-metodológicos en el seno de la psicología cognitiva contemporánea: el modelo de procesamiento de la información que hemos visto explotado por Sperber, 1979 y por Christina Toren, 1983), el modelo de procesos cognitivos (no aprovechado aún en antropología) el modelo de las estrategias cognitivas (recurrente en simulaciones de problemas de decisión, bastante comunes en etnociencia) y el modelo de estructuras cognitivas o *schemata*, que es con mucho el más favorecido por el uso antropológico (cf. Mayer, 1985). El hecho es que la metáfora está siendo indagada cada vez más frecuentemente en base a los supuestos de la teoría de los "esquemas" subyacentes; en este terreno, se han mostrado especialmente sugestivas las investigaciones emprendidas por Ortony, Rumelhart, Kintsch, Mandler y Johnson, a caballo entre todas las disciplinas imaginables.

No viene mal un ejemplo: Si decimos, pongamos por caso, que "Muchona es un abejorro", establecemos una equivalencia entre dos conceptos pertenecientes a otros tantos dominios de significación. "Muchona" sería aquí el *tenor* de la metáfora, el concepto que se mantiene continuo en relación con el tópico del enunciado, mientras que el abejorro es el *vehículo* metafórico, el concepto discontinuo, correspondiente a un plano distante: al yuxtaponer tenor y vehículo, se están poniendo en relación los valores comunes asociados a las variables pertinentes de los *schemata* subyacentes a ambas definiciones, en tanto que las variables no pertinentes son momentáneamente neutralizadas (cf. Casson, 1983:449-450). Lo que importa es que la textura de los *schemata* permanece constante en el estudio de una multiplicidad de aspectos

cognitivos y conductuales, mucho más allá de su aplicación *ad hoc* a los asuntos retóricos. Es en este tipo de ecualizaciones y de explicaciones transdisciplinarias, entusiastamente proclives a la formalización a despecho de su vividez casi visual, donde el enfoque en cuestión quizá encuentre, una vez superadas las etapas experimentales, la salida al *impasse* de los lenguajes metaforizantes que son nada más que eso.

Cerramos este apartado con una breve referencia a un trabajo relativamente juvenil de Lee Drummond (1977), que preanuncia con cierto desorden conceptual y expositivo su ulterior inclinación hacia un tratamiento semiótico, cumplimentado esta vez (cf. Drummond, 1981) con mayor prolijidad y economía de palabras. Aquél, el primer intento de innovación teorética por parte de Drummond, está viciado de un eclecticismo que no logra integrar convincentemente una estrategia posicional, estática, con la dinámica del contexto, más que al precio de yuxtaponer un Lévi-Strauss esquematizado con un Turner famélico. El mérito de Drummond consiste en recordarnos, a través de sus citas, que la modalidad "retórica" de la antropología simbólica es afín a la corriente retoricista del folklore, fundada en los '60 por Roger Abrahams y remozada en los años subsiguientes por la escuela del "folklore-como-performance" de Dan Ben-Amos y Richard Bauman. Esta resonancia aislada, de todas maneras, no alcanza para traer de regreso hacia la antropología los posibles logros de una subdisciplina resueltamente menor —el folklore— quizá escindido y emancipado de aquélla para siempre.

3. Enfoque posicional o sintáctico

Paradigma teórico: Estructuralismo.
Objeto: El símbolo como elemento de una combinatoria.
Plano: Sintáctica.
Propósito: Eventualmente, establecer el orden paradigmático que rige las combinaciones de símbolos.

Estudios representativos: Claude Lévi-Strauss (vs.), Dan Sperber (1974), Victor Turner (aspecto "posicional"), Michel Izard (1979), Georges Charachidzé (1979), Olivier Herrenschmidt (1979), Patrice Bidou (1979), Pierre Maranda (1974), Elli Köngäs Maranda (1971, 1971a), Dell Hymes (1977), Lynne Crumrine (1969).

Este enfoque constituye un acercamiento al plano sintáctico de los símbolos, en el sentido de Morris (1985: 43-54); en otras palabras, el símbolo (cuya estructura y significación interna pueden o no indagarse) es tratado como elemento participante en una combinatoria. En general, el propósito no se ciñe exclusivamente a determinar las combinaciones permisibles, sino que se extiende hasta los principios que las rigen, destilando o deduciendo del plano sintáctico el nivel paradigmático.

Para los simbolistas preocupados por los factores posicionales, el sentido, contenido o significado de los elementos puede o no ser parte del problema. En el primer caso, la significación se obtendría o bien haciendo referencia a aspectos exteriores a la sintaxis, o bien esperando recuperar un sentido que sería emergente de la sintaxis misma. En otras ocasiones, no sólo *no* se aborda el terreno de la significación, sino que explícitamente se rechaza la función semiológica del símbolo y se priva a éste de una dimensión semántica.

Dan Sperber, por ejemplo, asegura que la interpretación del fenómeno simbólico no es una significación, sino un mecanismo cognitivo que, junto con los de la percepción y con el dispositivo conceptual, participa en la constitución del conocimiento y en el funcionamiento de la memoria, y que si bien el símbolo juega un papel importante en la comunicación social, ésta no es una función constitutiva del simbolismo que permita predecir su estructura. La postura de Sperber no resulta de ninguna manera invalidada por su supina ignorancia de la terminología semiótica: de hecho, confunde y entremezcla extraordinariamente los conceptos y los niveles cuando niega la "función semiológica" del símbolo, en lugar

de decir, más sencillamente, que el símbolo no es portador de significados o que la función del símbolo no es semántica. Se participe o no del ideario semiótico, el símbolo es, en todas las definiciones imaginables, un signo que (se) comunica.

"Si los símbolos significan algo —dice Sperber— este algo no es casi nunca más que banalidades" (1974: 27). En busca de compañía para el propósito un tanto ascético, aunque epistemológicamente respetable, de negarse a perseguir significados, Sperber niega también que el estructuralismo de Lévi-Strauss, su obvia fuente de inspiración, haya podido acceder realmente a ellos. Según la concepción de Lévi-Strauss, explica Sperber, "el pensamiento simbólico no expresa más que incidentalmente relaciones entre categorías. El problema de la significación viene a ser aquí, pues, el de la analiticidad: bastará con que las relaciones entre categorías que expresa el simbolismo sean relaciones propiamente analíticas para que el simbolismo signifique. Ahora bien, las relaciones destacadas por Lévi-Strauss son de homología y no de paráfrasis, de correspondencia y no de tautología, de oposición y no de contradicción. Esto no quita nada al interés de las relaciones destacadas; sólo que no son relaciones de significación" (1979:34). Compárese por un momento el vaciamiento semántico del símbolo llevado a cabo por Sperber con el testimonio de esos símbolos rebosantes de significados que nos mostraba Fernandez, para quien incluso la definición de esa clase de signos pasaba por su adherencia a un sentido: difícilmente podría reconocerse en ambos autores a vástagos del mismo tronco, como sin embargo lo son.

De acuerdo con Sperber, el enfoque posicional, al contrario de lo que parece creer Lévi-Strauss, no accede al código ni es capaz de determinar sentidos a partir del juego de las oposiciones, inversiones y homologías. El sistema definido por este juego no explica ni interpreta, necesariamente, los fenómenos simbólicos, sino que más bien los organiza en una "estructura" que no es

otra cosa que una disposición espacial. Hay que guardarse de ver en esta organización un código: en todo caso se tiene aquí la forma de una codificación aparente, pero no el empalme entre el significado y el significante que es lo único que puede llegar a constituirlo. Sperber se muestra satisfecho con esta otra renuncia: dado que no hay significación, tampoco hay entonces código (1974:113). Acaso el contexto global que explique el ascetismo semántico de Sperber sea el del ideario posmodernista, vigente en su medio académico, que con Lacan, Lévi-Strauss y Derrida nos habla de la represión del eje referencial y de la "primacía del significante".

Lo que Sperber no acepta son los criterios que han servido para delimitar, tradicionalmente, el campo del símbolo: lo mental menos lo racional para algunos, lo semiótico menos la lengua para otros. En ambos casos, el símbolo sería simplemente un residuo. Tiene por simbólica, en cambio, toda actividad en la que los medios no estén en proporción congruente con los fines, toda esfera en la que las cosas no se utilicen "normalmente"; el suyo es un criterio admitido de irracionalidad.

En una frase literalmente copiada por Barth (1975: 227), subraya que el símbolo tampoco es paradigmático, puesto que no se puede sustituir el símbolo por la misma significación en todos los contextos en los que ocurre. No se trata tampoco de que los significados estén ocultos: si la concepción "criptológica" fuera cierta, habría que admitir que todo el mundo maneja obsesivamente instrumentos cuyo uso adecuado desconoce y combina mensajes cuyo sentido ignora.

El saber simbólico es un saber peculiar sin término, y la prueba es que no hay límites ni códigos predeterminados para construir metáforas. El dispositivo simbólico, *bricoleur* del espíritu, jamás pretende decodificar las informaciones que trata, y siendo un mecanismo extremadamente general, es capaz de mantener actividades intelectuales sumamente diversas.

Sería interesante conjeturar cuán lejos puede llevar-

nos un enfoque posicional para el que las negaciones del símbolo son tan extremas como genéricas y quizá vacías son sus determinaciones. Poniendo en claro las limitaciones de una estrategia puramente morfológica (limitaciones concientes y autoimpuestas en el caso de Sperber), Mary Douglas, comprometida con otro paradigma, aporta en su análisis crítico de la Gesta de Asdiwal algunas precisiones esenciales: "Lévi-Strauss —escribe —asegura estar revelando la estructura formal de los mitos. Pero él nunca puede dejar de lado su interés por aquello a lo que se refiere el discurso mítico. (. . .) Cae en la trampa de reclamar el descubrimiento del verdadero significado subyacente de los mitos, debido a que nunca separa la estructura artística particular de un conjunto de mitos de su estructura general o puramente formal. Así como saber que la estructura de su rima es a-b-b-a no nos dice nada sobre el contenido de un soneto, de igual modo la estructura formal de un mito no nos ayuda mucho en su interpretación. (. . .) Decir simplemente que las estructuras del mito están compuestas por oposiciones y mediaciones, no nos dice tampoco qué son esas estructuras. Es simplemente decir que hay estructuras" (Douglas, 1967:64-65). Todo parece indicar que Mary Douglas confía demasiado en el rigor intelectual y en la precisión terminológica de los estructuralistas, a quienes exige construir una ciencia a partir de sus ostensibles metáforas. Los tiempos en que Lévi-Strauss se reputaba "riguroso" están, hoy, definitivamente idos. Haríamos justicia a las finas observaciones de Douglas si añadiéramos que en Lévi-Strauss, tanto cuando analiza el parentesco como cuando aborda el mito, hay una continua transgresión, una licencia permanente, entre lo que es estructura, lo que es mensaje, lo que es significación y lo que es código. En su igualación, por ejemplo, del intercambio de mujeres con el de mensajes, Lévi-Strauss se permitió postular como real un "sistema comunicacional" por completo ilusorio, toda vez que el "mensaje" de la mujer intercambiada no resulta de la concatenación de

elementos discretos diferenciales remitentes a un código de significaciones, ni discurre por un canal ligado a una modalidad corporal de percepción, ni comporta significado traducible alguno, ni está en tanto signo "en lugar de otra cosa" que no sea ella misma en el proceso concreto y material de su intercambio. El intercambio de mujeres, en consecuencia, no ostenta el menor isomorfismo con nada de lo que define básicamente un circuito de comunicación: el simil levistraussiano, que carecía ya de límite heurístico formal, carece asimismo de umbral, de sustento, de pertinencia. Lo mismo pasa con el famoso código binario, que tal como Lévi-Strauss lo utiliza no es en lo más mínimo un código, puesto que, siendo los referentes del mito objetos y personas individuales, y las adscripciones levistraussianas atinentes a clases, no existe ninguna posibilidad de decodificar el plano de las oposiciones que él fabrica, retornando al relato originario. Ergo, el código binario no es código, porque la transformación resultante del análisis no es reversible (cf. Reynoso, 1986b). Sin desmerecer el universo de sugerencias que produjo, la verdad es que el mundillo de las analogías de Lévi-Strauss se disuelve, o se ve obligado a mentir, cuando se lo quiere tomar al pie de la letra; y esto es así aún frente a una lectura "económica", como la que realiza el estudioso marxista Perry Anderson: "El parentesco no puede compararse con el lenguaje como sistema de comunicación simbólica en el que se 'intercambian' respectivamente mujeres y palabras, desde el momento en que ningún hablante enajena el vocabulario a un interlocutor, sino que puede utilizar libremente cada palabra 'dada' tantas veces como desee, mientras que los casamientos —a diferencia de las conversaciones— son normalmente vinculantes: las mujeres no son recuperables por sus padres tras sus bodas" (Anderson, 1986:48). Ahora bien, está claro que la interpretación semántica y comunicacional de los fenómenos que obsesiona a Lévi-Strauss no parece interesar a Sperber. Sólo habrá que esperar a ver hasta cuándo podrá

romántico, y hasta qué punto la presencia de un factor vacío de significados en su foco no vacía también de contenido al discurso en el que se inscribe.

Por el momento, hay algo de objetable en su rechazo a admitir una instancia paradigmática concomitante a las manifestaciones sintagmáticas individuales de los símbolos y las metáforas. La construcción de éstas —aduce Sperber seguido por Barth— no puede ni delimitarse ni predecirse; por ende, lo simbólico vendría a ser algo así como una aberración respecto al resto de las estructuras ordenadas, estratificadas y jerárquicas que rigen los paradigmas del pensamiento, del lenguaje y de la conducta. Aunque Sperber no lo dice, para él lo simbólico es a lo no simbólico lo que la "derivación sintáctica" es a la "función primaria" en Kurilowicz, lo que las "transformas" son a los "núcleos" en Chomsky, y lo que los "significados marginales" son a los "significados centrales" en Bloomfield. Jakobson, sin embargo, dejó perfectamente sentado que las metáforas y los símbolos no son aberraciones ni anomalías; las figuras resultan de procesos regulares regidos por subcódigos de un código general, y en ese sentido no son más que derivaciones permisibles de formas nucleares incrustadas en las normas básicas (Jakobson, 1984:92-93).

Mientras que Sperber asegura que la atribución de sentido es un aspecto esencial del desarrollo simbólico de *nuestra* cultura, y el semiologismo uno de los fundamentos de *nuestra* ideología (1974:111), buena parte de los demás posicionalistas no se resigna tan fácilmente a la pérdida de los contenidos. Así, Victor Turner, quien además adiciona un enfoque exegético y otro sociológico, como queriendo agotar sumativamente el espectro de las estrategias, promueve cierto tipo de estructuralismo en estos términos inequívocos: "En la dimensión posicional, vemos el significado de un símbolo como derivado de su relación con otros símbolos en un haz (*cluster*) o *Gestalt* específico de símbolos, que adquieren mucho de su sentido a partir de su posición en la estructura. A menudo

un símbolo deviene significativo sólo en relación con otro, en términos de una oposición binaria o de una complementariedad. Los antropólogos franceses, británicos y norteamericanos que siguen a Lévi-Strauss, consideran que esta dimensión es la que proporciona la verdadera clave de la interpretación de los símbolos: a través de la estructura y de su posicionamiento, más que en razón de su contenido" (Turner, 1967:12).

Turner alcanza el punto culminante de su posicionalismo cuando propone, en un aparente exceso proyectivo de los usos secuenciales de la escritura, que los símbolos suelen agruparse conformando mensajes, de manera tal que algunos de ellos funcionan análogamente a las partes del discurso, obedeciendo a reglas convencionales de sintaxis (1977:191).

La postura genéricamente "estructuralista", en sus formulaciones más acabadas, tiende casi invariablemente al eticismo, oponiéndose a recoger o a confiar en las interpretaciones nativas y dibujando así un agudo contraste con lo que es norma en el enfoque exegético. "Los escasos asomos exegéticos que yo he recogido —anota una vez más Sperber— han sido improvisados en respuesta a preguntas que ningún aborigen habría soñado hacer" (1974:41). La misma idea aparece enunciada casi con las mismas palabras en un estudio de Barth (1975:226) que hace gala de ateoreticidad, aunque muchos críticos lo tildan de estructuralista.

Pero no siempre es así. N. Ross Crumrine y Lynne Crumrine, que han dedicado buena parte de sus carreras al estudio de la vida simbólica y religiosa de los Mayo del noroeste de México, pertenecen de lleno al tipo de los estructuralistas eclécticos, según se deduce de las influencias que reconocen y que aplican (Langer, Cassirer, Lévi-Strauss, Jakobson), entre las que figuran también las de algunos personajes que en nuestra época se han vuelto atípicos, como es el caso de Géza Róheim.

Lynne Crumrine define al símbolo como un haz de rasgos distintivos, con propiedades tanto "identificacio-

nales" como "contrastivas". Las propiedades identificacionales, que se pueden asimilar a los modos en que los actores utilizan o conceptúan los diversos símbolos, permiten inferir cuáles son los símbolos básicos y fundamentales en un contexto dado: "Si ellos (los actores) usan y hablan de dichos objetos —por ejemplo, de las cruces— de una manera que los define básicamente como una clase de cosas, y si diferencian esas cruces en tanto clase de otros grupos de cosas —como los *sewam*—, nosotros, a partir de la totalidad de la definición en los usos comunicativos y conductuales, podemos obtener una parte de un sistema de significación distintiva que podemos llamar un símbolo raíz" (1969:136).

Todo símbolo es una especie de entidad unitaria, cuya contextura íntima y cuyas interrelaciones con otras entidades son enormemente complejas. Un símbolo participa a su vez de varios "alosímbolos", que se diferencian por una suerte de "distribución complementaria" dentro del sistema; esto significa que mientras dos o tres tipos de cruces, por poner un caso, comparten formas, significados y funciones a cierto nivel de análisis, poseen asimismo formas, significados y funciones contrastivas en otros niveles de analiticidad. Por otra parte, los símbolos se combinan e intersectan para conformar densos sistemas de comunicación. Esta combinación puede resultar de un sinnúmero de procedimientos; uno de ellos es el que Spicer llama "encadenamiento formal", en el que los símbolos y subsistemas simbólicos se vinculan de acuerdo con sus términos comunes de status, con patrones rituales y con maneras compartidas de sanción, actuando como una especie de proyección representativa de la realidad social. A esta variedad de encadenamiento, Crumrine añade otra que procede por "negación"; en ella, varios paquetes de símbolos se intervinculan por su identificación con uno u otro de los términos de una serie de oposiciones, como la de izquierdo/derecho, masculino/femenino, claro/oscuro y así sucesivamente.

Los actores reconocen además varios procesos adi-

cionales de vinculación simbólica, que Crumrine agrupa en diez categorías con rótulos analíticos pero con contenidos explícitamente *emic*: intercambio, reciprocidad o nexos contractuales previos, subyacentes o posteriores a la acción ritual en sí; secuencias variables o fijas entre distintos sucesos; "ecualizaciones", que hacen que dos símbolos devengan uno solo a través de un proceso de establecimiento de identidades y de fusiones de sus significados y atributos; representaciones figuradas del papel o de la exterioridad de un símbolo por medio de otros; "traducciones" de los contenidos simbólicos de un vehículo a términos de otro; repeticiones no modificadas de un mismo acto en numerosos contextos, que actúan como una especie de encadenamiento intercontextual; "mediaciones" de varios símbolos en el cuerpo de uno solo, del que se dice que los incluye; "paradojas" o convergencias de símbolos radicalmente opuestos, en algo así como una materialización del principio de la *coincidentia oppositorum*; "encuentros" o simples yuxtaposiciones de símbolos diferenciados; y "jerarquías" o puestas en relación de símbolos de distintos poderes relativos.

El ambicioso modelo propuesto por Lynne Crumrine aparece como considerablemente enrevesado, y su articulación categorial no es tan transparente, exhaustiva y *context free* como sería menester; no obstante, la autora espera que sirva para el examen de sistemas simbólicos de lo más disímiles, propios de cualquier sociedad. Lo que en su esquema parece fallar de antemano tiene que ver con la ausencia de una demostración comparada de su funcionamiento y con el carácter de inventario antojadizo, de enumeración aleatoria, que reviste su almacén conceptual.

Los estudios neo-estructuralistas de Pierre Maranda (1966, 1974) y de Elli Köngäs Maranda (1971, 1971a), así como los muy personales ensayos mitológicos de Dell Hymes (1977), ponen en juego un levistraussianismo transfigurado, de expresión seca, que acepta como complemento de su análisis paradigmático la preocupación por averiguar el significado que subyace a las

"cadenas sintagmáticas", vale decir, al modo en que los "mitemas" aparecen ordenados en secuencias específicas. Esta inquietud responde a los viejos postulados del formalismo de Vladimir Propp, recuperado por Meletinsky, y explotado por estos autores a despecho de la repugnancia que el análisis puramente sintagmático inspirara al propio Lévi-Strauss. Existe una diferencia profunda, no obstante, entre los estilos analíticos de Hymes, por un lado, y de los Maranda, por el otro, pese a que todos ellos pretenden realizar su aporte en el ámbito de una "ciencia del folklore" renovada sobre un fundamento estructuralista. Dell Hymes, siguiendo pautas del cognitivismo al que tan bien conoce (cf. Reynoso, 1986a:63-65), y admitiendo conceptos chomskyanos que antes rechazaba, subraya la relevancia de la "adecuación descriptiva" en lo formal y la importancia de determinar las interrelaciones entre el mito y su contexto en lo interpretativo. Los Maranda, en cambio, se mueven en un plano más abstracto, que los ha llevado a promover un enrarecido tratamiento computacional de los mitemas, en el que es la máquina misma quien se encarga de la fragmentación analítica del continuum mitográfico.

El resto de los posicionalistas (Izard, Charachidzé, Herrenschmidt, Bidou) carece de todo asomo de discurso teórico personal, limitándose en general a reproducir, en las páginas de *L'Homme*, la jerga y las maneras de Lévi-Srauss. En cuanto a éste, su estructuralismo existe por derecho propio y desde mucho antes que la antropología simbólica llegase siquiera a existir, por lo que no será reseñado aquí pese a constituir respecto a ella un punto de referencia polémico y un manantial de inspiración constante.

4. Enfoque semiótico o comunicacional

Paradigma teórico: Semiótica. Teoría de la comunicación.
Objeto: El símbolo como signo.

Propósito: Definir el sistema, el código y la interacción.

Convergencia disciplinaria: Antropología semiótica, etnografía de la comunicación.

Estudios representativos: David Murray (1977), Michael Herzfeld (1981), Lee Drummond (1981), Susan Bean (1981), Fredrik Barth (1975), Emily Martin Ahern (1979), Milton Singer (1980), Ruth Finnegan (1969).

En la concepción de David Robey o de Jonathan Culler (1976), la semiótica vendría a ser idéntica al estructuralismo: "Los fenómenos sociales y culturales son signos (...) que no tienen una esencia propia, sino que están definidos por una red de relaciones tanto internas como externas. Se puede poner el acento en una o en otra de estas proposiciones —en estos términos, por ejemplo, uno podría intentar distinguir entre semiología y estructuralismo—, pero de hecho las dos son inseparables, pues al estudiar los signos uno tiene que investigar el sistema de relaciones que permite que se produzca significado y, recíprocamente, las relaciones pertinentes entre los elementos sólo se pueden determinar si se considera a estos como signos" (Culler, 1976:39). Obsérvese, en principio, la primera traición interna a los postulados del estructuralismo clásico, cuando se confunde (¿inadvertidamente?) la producción de significado con las relaciones que se dan, como es sabido, en el plano de los significantes. Pero lo que importa, más allá de esa *gaffe*, es que, en realidad, el investigador no tiene por qué acatar ese dictamen de inseparabilidad, y es dueño de erigir los límites que le plazca en torno del asunto que le interese, dejando el resto del universo para abordarlo en mejor ocasión. Así, existe tanto la posibilidad, explotada por Sperber, de analizar relaciones sin pretender extraer significados, como la de atender a las significaciones sin considerar a los símbolos como signos y sin conceptualizar el contexto como sistema.

El hecho es que, entre otros factores problemáticos, la semiótica ha venido a trastornar con su expansionismo

y con sus definiciones abarcativas, las relaciones jerárquicas, metodológicas y temáticas que antes mediaban entre las disciplinas y entre las estrategias. Si todo es signo, todo tiene que ver con todo: la semiótica o la semiología (lo mismo da) regala ahora a las ciencias una sensación de uniformidad que sólo se concibe y sólo se alcanza bajo su égida. Inversión caricatural de los renunciamientos posicionalistas, el semiologismo pretende abarcarlo todo, tras reducir la diversidad de lo real a una matriz a priori en la que cada cosa o suceso deviene unánimemente signo.

Para Charles Morris, la unificación de las ciencias ha de realizarse no bajo el signo de la teoría de los sistemas generales sino bajo el patrocinio de la semiótica: "La lógica, la matemática y la lingüística —dice— pueden quedar totalmente absorbidas en la semiótica. (...) La sociología del conocimiento es también parte clara de la pragmática y lo mismo puede decirse de la retórica. (...) Ya se ha sugerido que la psicología y las ciencias sociales humanas pueden encontrar parte (si no la totalidad) de la base de su distinción de las restantes ciencias biológicas y sociales en el hecho de que se ocupan de respuestas mediadas por signos. (...) La semiótica no es simplemente una ciencia entre las ciencias sino un *organon* o instrumento de todas las ciencias" (Morris, 1985:107-109). Dejando de lado las ambigüedades a nivel de tipos lógicos que acarrea que una ciencia que abarca metateóricamente a todas las demás sea al mismo tiempo el instrumento metodológico de cada una de ellas, pareciera ser evidente que las pretensiones de los semiólogos son un tanto más abultadas que su utilidad manifiesta, aún suponiendo que ésta sea mucha. De todos los paradigmas vigentes en ciencias sociales, la semiótica es ampliamente el más antiguo; y sin embargo, de todos los que fueron instrumentados por la antropología simbólica ha sido con mucho el más forzado y cuantitativamente el menos prolífico, contradiciendo las expectativas suscitadas tanto por su riqueza conceptual, como por el hecho

de haber sido diseñada a propósito para explicar los símbolos.

Volviendo a nuestro tema, subsiste además una diferencia fundamental entre el estructuralismo y la semiótica: aquél discurre en el nivel lógico del sistema, focalizándose en el plano en el que los signos trazan la estructura de sus relaciones mutuas; ésta desciende al plano lógico de los signos, ocupándose de su tipología y de su contextura íntima, y desentendiéndose, en general, de la forma en que los signos se acomodan o se posicionan dinámicamente en el sistema.

En otro orden de cosas, la semiótica y la teoría de la comunicación, aunque se postule que constituyen virtualmente lo mismo, que lo que se comunica son signos y que los signos son tales porque se comunican, han desarrollado terminologías y epistemologías discrepantes, ontologista en aquélla, matematizante en ésta.

Es de notar que así como Geertz o Murray explicitan su vocación "semiótica", otros destacados simbolistas rechazan con énfasis la utilidad de este aborde, más allá de que los semiólogos insistan en que los símbolos son sólo una especie de los signos y que el estudio de éstos involucra inexorablemente a la semiótica constituida. Turner, por ejemplo, es uno de los que sugieren que la semiótica ha complicado un poco las cosas: "Ha surgido —expresa— una vasta literatura en torno de los conceptos de símbolo, signo, señal, icono, emblema y otros términos relacionados, y sobre las maneras de distinguirlos. No pretendo aquí recapitular estas controversias, sino tratar de simplificar el asunto distinguiendo primariamente entre símbolos unívocos y multívocos" (Turner, 1969:8). Pero la mayoría de los practicantes del simbolismo, aunque se manifieste opuesta a las concepciones de sello "positivista", no ve en principio inconveniente alguno en colectar datos etnográficos para llenar la grilla *etic* de la clasificación semiótica de los signos.

Al oponerse Sperber a que los símbolos signifiquen, también se opone, quizá un poco gruesamente, a que cons-

tituyan un sistema o un proceso semiótico. El enfoque comunicacional de Fredrik Barth (1975) también prefiere no penetrar en el interior del signo mediante las tradicionales categorías semiológicas, y se conforma con permanecer como testimonio de procesos interaccionales que son abordados con un mínimo de presunciones teóricas. Si bien por momentos Barth pareciera inclinarse hacia el estructuralismo, desautoriza cualquier asimilación entre este método y el suyo en sus notas introductorias: "Sostengo que el significado de estos símbolos no surge de su interconexión en un esquema o patrón (pattern) ni de su contraste. (...) Los códigos del ritual, entonces, no se basan en estructuras digitales sino en metáforas y analogías, un modo de codificación que, como dispositivo comunicacional, tiene propiedades muy diferentes y entraña procedimientos analíticos muy distintos que un código digital" (1975:12). Tampoco busca Barth "asumir la existencia de un código ritual singular, unificado, en el que los mensajes son moldeados uniformemente" (p. 157).

Como estructura comunicacional, el conocimiento simbólico de los Baktaman estudiados por Barth "es comunicado de manera constante, aunque compartido en forma muy débil y transmitido en forma precaria; es creativo y complejo, aunque pobremente sistematizado" (idem, p. 222). Entiende que el "mensaje" de los ritos está constituido por símbolos concretos, más que por signos, y por los muchos actos y operaciones que se le asocian. Los eventos rituales "disparan mensajes" que, en su modelo, difieren sustancialmente del lenguaje en sus propiedades esenciales. El lenguaje —argumenta Barth siguiendo a Sperber— está estructurado sobre un principio digital, y es consecuentemente "paradigmático", es decir, está compuesto por clases formales que son similares porque pueden practicarse sobre ellas las permutaciones que se deseen; el ritual, por el contrario, se basa en un "código analógico" en el que cada metáfora es una construcción creativa, y cada armonía de conno-

taciones y cada elemento de imaginería es una adición emergente a la estructura del código (p. 227). En el caso particular de los Baktaman, Barth descubrió que carecían de una tradición exegética; a fin de cuentas, el enfoque exegético *emic* es desvalorizado expresamente por Barth cuando afirma que él tiene "la fuerte sospecha de que los cuerpos de explicación nativa que encontramos en la literatura antropológica son a menudo creados como artefacto de la actividad del antropólogo" (p. 226), sugerencia también rubricada por Sperber a propósito de Turner.

En un terreno más decididamente semiótico, la contribución más extensa y sistemática es probablemente el estudio de David Murray sobre la comunicación ritual en las ceremonias navajo (1976). Su teoría se centra en los significados presupuestos por la noción de "proceso ritual", proveyendo una terminología heteróclita, pero bien trabada, que él entiende apta para considerar el análisis de los símbolos en antropología. En opinión de Murray, gran parte del problema de la antropología simbólica se debe a la ambigüedad y a la abundancia terminológica. Sobre esta base, encuentra que lo que falta en los abordes tradicionales como los de Turner, es un concepto explícito de *designata*. Debemos ser capaces —sostiene— de tratar con símbolos carentes de *denotata*, lo cual requiere criterios para definir un conjunto que puede ser vacío, como el de los unicornios o el de los fantasmas. Por ello, una teoría de los símbolos no puede ser sólo extensional, referida a objetos, sino que debe ser también intensional, referente a clases. Como a su entender nunca se discutió con severidad qué son exactamente los símbolos y cómo es que ellos significan, Murray intenta cubrir esa falla adoptando la terminología sugerida por Charles Morris en su *Fundamentación de la teoría de los signos*. De los tres niveles identificados por éste en el interior de la semiosis (semántica, sintáctica y pragmática), Murray focaliza este último, para tratar de elaborar una teoría del significado que dé cuenta de la eficacia

simbólica desde el punto de vista de sus usuarios. Ubicado en la dimensión pragmática, entonces, recupera sucesivamente distinciones conceptuales debidas a Michael Silverstein, a J. L. Austin y a Charles S. Peirce, concluyendo con este *bricolage* un trabajo de extraordinaria densidad que ilustra, de manera ejemplar, las dificultades y las promesas de la variante semiológica de los estudios simbólicos.

En pocas palabras, lo que Murray propone es considerar el acto ritual en el que se despliegan arquetípicamente los símbolos como "performativo ilocucionario" (es decir, que se ejecuta al enunciarse) y también como "indéxico" (o sea, relativo a un contexto). Afirma que un análisis adecuado de los símbolos rituales debe poner en primer plano la relación indéxica con las condiciones sociales en que ocurre el ritual, algo que Turner, Douglas y Tambiah ya nos habían enseñado sin hacer gala de razones semióticas. Es esta relación indéxica la que importa para Murray, más aún que la información semántica encerrada en los símbolos, que acostumbra ser trivial. Poco más o menos lo mismo es lo que propone Emily Ahern en su estudio de los actos ilocucionarios "fuertes" y "débiles", y de su vínculo con la problemática de la eficacia (Ahern, 1979).

Con la antropología semiótica de Milton Singer (veterano filósofo de la corriente pragmática, alumno de Carnap y Russell en la década del '30), el simbolismo establece su contubernio con la fenomenología de raigambre schutziana. Cuando reflexiona sobre su propia trayectoria, Singer apunta que en los años '40 y '50 se inicia, con Hallowell y Redfield, un intento para comprender al otro "desde dentro", fundando una concepción fenomenológica de la persona que recién alcanzaría su plena floración en los '60, con el primer auge de la antropología simbólica. Al desarrollar ésta la idea de que la cultura era susceptible de tratarse como sistema de símbolos y significados, comenzó a ser posible también,

según Singer, considerar la persona (el "self") en iguales términos.

En el fondo, este autor no hace más que anudar, casi pasivamente, en otro *bricolage* alternativo, principios doctrinarios que se diría estaban destinados a converger. Por un lado, lleva hasta sus últimas consecuencias la noción peirceana de que "el hombre es un símbolo", desplegada en un argumento reminiscente de Gorgias, que choca de frente contra todo lo que se sabe del silogismo: "La vida —decía Peirce— es una corriente de pensamiento; luego, el hombre es un pensamiento; como el pensamiento es un símbolo, entonces el hombre es también un símbolo" (Singer, 1980:487). Y habiendo disuelto al otro como persona al reducirlo a signo y como objeto al comulgar fenomenológicamente con él, perpetra una nueva vía irracionalista que bautiza como "antropología semiótica", en la cual se entroniza como representante de Peirce en la tierra.

A título de tal, objetó a Eco el querer excluir al sujeto de un proceso de semiosis en el que todo debe estar dogmáticamente incorporado, puesto que "todo es signo". La exclusión de marras hubiera supuesto nada menos que el despedazamiento de la partición cabalística y recursiva de Peirce, en la que se suceden representamen, fundamento, interpretante, icono, índice, símbolo, rhema, dicisigno, argumento, cualisigno, legisigno, y así hasta que se quiera. Según sugiere Singer, 80 años de antropología y otros tantos de lingüística no han producido ningún concepto ni hallado ninguna problemática que imponga la revisión de ese cuadro: Peirce era un visionario inspirado, y si Eco también lo invoca es porque lo lee oblicuamente.

Dos circunstancias explican con verosimilitud las presunciones de Singer. La primera atañe al estado de la teoría antropológica que él frecuentó sobre el filo de su formulación: en 1974, el influyente Clifford Geertz, al proclamar la necesidad de "entrar en comunión" con el nativo (1977:492), permitió que su postura se deslizara

sensiblemente hacia una fenomenología que estaba al acecho de un gesto semejante. La segunda tiene que ver con la relación personal de Singer con Murray Leaf, quien le brindó un patrocinio sin cortapisas. Leaf interpreta la antropología como una contienda entre buenos "monistas" y villanos "dualistas", que prevalecen en ciclos alternados: nada más monista, y por lo tanto nada mejor, que una perspectiva en la que sujeto y objeto, contenido y forma, realidad y pensamiento, suceso y contexto, se encuentren con-fundidos y se rediman de su diferencia en la unidad del signo.

En la simbología de Susan Bean se apunta más bien a otras tradiciones teóricas, concretamente a un cognitivismo *sui generis*, involucrado tanto con lexemas como con códigos. Bean se asoma a la cultura como a una totalidad consistente en códigos semióticos, mediante los cuales los símbolos, concebidos como significantes, se ligan siguiendo las reglas precisas con significados y con categorías culturales, con ideas y con acciones. La recolección del léxico correspondiente a un dominio, conduce por sí mismo a la interpretación, dado que su estructura paradigmática, su ordenamiento, "construye" el significado y genera la acción instrumental. El tema escogido por esta autora, el de la pureza y la polución, pone de relieve un agudo contraste entre sus métodos y los de Mary Douglas, a quien Bean reprocha su indiferencia por la dimensión lingüística. Nótese, en este punto, lo sencillo que sería permutar los modelos de base de la estrategia de Bean para construir, en abstracto, propuestas parecidamente mixtas, como la de Ohnuki-Tierney.

Por lo general, el resto de los trabajos simbolistas inscriptos expresamente en una orientación "semiótica" utilizan ese término con suma liberalidad y adoptando sentidos bastante exóticos. Lo extraordinario es que hay quienes han trazado planteos virtualmente semióticos sin habérselo propuesto, como es el caso de Turner, cuya tríada "posicional-exegético-operacional" evoca de inmediato la trinidad morrisiana de "sintaxis", "semántica"

y "pragmática" (cf. Buxó, 1983:41). Resulta también llamativo que el ascenso de las semióticas, reales y presuntas, coincida con el declive del estructuralismo y el paulatino descrédito de la teoría de la comunicación, ya que se suponía o se proclamaba entre todas estas corrientes una relación muy estrecha (cf. Reynoso, 1984 y 1985a). En realidad, los semióticos no se han puesto muy bien de acuerdo en una serie de puntos que en la práctica han resultado capitales: Así, mientras que para Sperber, Bean, Dummond y Geertz lo semiótico equivale a lo significativo, el hermeneuta Paul Ricoeur, con la anuencia de Nattiez (1979:14), define la semiología como sólo pertinente para el análisis del plano formal, estructural o sintáctico de los sistemas; y mientras este último, siguiendo a Saussure, pretende que el método semiológico se funde como reflejo del lingüístico (1979:8), Martinet, Mounin y Eco militan con vehemencia en el proyecto opuesto de deslingüistización de la ciencia del signo. Una disciplina humanística que no ha decidido aún si aceptar nada menos que el sentido como objeto de su discurso o excluirlo definitivamente, y que oscila también entre incorporar o repudiar nada menos que los métodos lingüísticos, no parece estar en condición de aportar gran cosa a una antropología ávida de precisiones.

Es difícil ponderar con justicia el papel de *organon* y el rol rector, unificante, que toca jugar a una semiótica que se ha convertido, con el correr del tiempo, en una especie de lugar de desencuentros sistemáticos, más que en un espacio de acuerdos fecundos: el "totemismo" y la "histeria" fueron abandonados por mucho menos que eso. Lyons constata, con indisimulada estupefacción, que "no siempre se ha procedido con coherencia" en las distinciones proporcionadas por diversos autores entre signos y símbolos, entre símbolos y señales, o entre símbolos y síntomas. Echando una mirada rápida sobre las formulaciones más conocidas (Ogden y Richards, Peirce, Miller, Morris, Bühler), encuentra que "no aparece una sola interpretación común para ninguna de estas cate-

gorías en toda la bibliografía aducida" (1980:91-92). Mucho de lo que se ha venido diciendo, además, sobre la naturaleza de esta o aquella clase de signos, se encuentra calificado por nociones insuficientemente discutidas, como las de "arbitrario", "natural" o "convencional". Cuestiones en apariencia sencillas y de corto alcance, como la del iconismo, se han revelado, en un momento u otro, como fuentes inagotables de problematicidad (cf. Landsberg, 1980, 1981).

Se acepta en silencio, por puro culto del genio, que los textos fundacionales de la semiótica, los escritos de Peirce, constituyan un acervo opaco, contradictorio, ambiguo, y que la primera tarea de la semiótica, en trance de prolongarse indefinidamente, sea menos elucidar el signo investigándolo bajo una luz novedosa, que agotarse en disquisiciones escolásticas sobre la exégesis de ese testamento y en la recolección de ejemplos para los que sus aforismos pudieran venir al caso. El matemático Martin Gardner observa que los diversos artículos de Peirce están escritos en un estilo tan elíptico e involutivo, que uno se siente tentado a preguntarse si Peirce no canalizaría en esta nebulosa redacción pulsiones inconcientes que más tarde le permitieran quejarse de la incapacidad de sus críticos para comprenderle. "Añadamos a su opaco estilo el hábito de utilizar un auténtico rimero de extraños términos inventados por él, y alterados de tiempo en tiempo, así como la carencia de ilustraciones suficientes con que mostrar el significado de tales términos, y la tarea de comprender su sistema adquiere proporciones verdaderamente formidables" (1985: 92). Sea que la semiótica deba ser construida sobre el fundamento peirceano o contra él, la tarea no se presenta como demasiado promisoria.

Todorov dice de la semiótica que "a pesar de casi un siglo de historia, todavía es más un proyecto que una ciencia constituida (...). El motivo no es sólo el ritmo necesariamente lento de una ciencia en sus inicios, sino también cierta inseguridad en cuanto a los principios y

conceptos fundamentales, sobre todo la noción misma de signo lingüístico y no lingüístico" (Ducrot y Todorov, 1974:110). O bien se parte desde los signos no lingüísticos para encontrar entre ellos el lugar del lenguaje, y entonces esos signos no se prestan a una determinación precisa, o carecen de importancia, o son incapaces de esclarecer el modo de ser del lenguaje; o bien se parte del lenguaje para estudiar otros sistemas de signos, con el riesgo ahora de imponer el modelo lingüístico a fenómenos inconmensurables, reduciendo así la actividad del semiótico a un acto caprichoso de re-denominación. "Dar el nombre de 'significante' o 'significado' o 'sintagma' a hechos sociales bien conocidos no significa ningún progreso para el conocimiento" (loc. cit.).

François Latraverse aporta todo un conjunto de cuestionamientos adicionales, de los que por lo menos uno acarrea muy serias implicancias. Dice él que un método puede expresar qué tipo de instrumento constituye a partir de dos puntos de vista complementarios: de acuerdo con su capacidad para dar cuenta de ciertos fenómenos y de acuerdo con las limitaciones que impone a la clase de fenómenos acerca de los que el método está en capacidad de atestiguar con su formulación. El estatuto epistemológico de un método es, pues, siempre doble, y esta dualidad da lugar a una paradoja: porque un método es a la vez el instrumento que permite expresar los fenómenos de un corpus y el marco que determina la expresabilidad de esos mismos fenómenos. Por otra parte, el reconocimiento y la demarcación de los fenómenos pertinentes de un corpus son siempre, en cierto sentido, producto de una decisión metodológica práctica o arbitraria, que suele estar acompañada de una suerte de actitud ontologizante: ésta consiste en sacar conclusiones, a partir de la aparente rentabilidad del método, acerca de la naturaleza o de la esencia de aquello que el método manipula (1979:85). El programa semiótico estaría así condenado, desde el principio, a una circularidad sutil,

difícilmente superable, tanto más cuanto menos concientes sean estas paradojas.

Ya que, por de pronto, la semiótica no ha pasado de ser una práctica re-denominatoria de atendibilidad menos que discreta, habría que inquirir cuál ha de ser el sistema de denominaciones, de las varias docenas de nomencladores que hay, que resultará al fin y al cabo favorecido por los semiólogos. Es como si el campo semiológico vacilara entre dos extremos: la suprema ambigüedad, el idealismo autonegado y el exotismo protocolar de Peirce, y el pragmatismo prosaico, el "caleidoscopio teórico" y el "caótico universalismo interdisciplinario" de Umberto Eco (cf. Sercovich, 1986:9), cuyos desbordes verbales no lo eximen, precisamente, de precipitar a la semiótica en contradicciones que se han hecho famosas.

Este es, en síntesis no del todo injusta, el cuadro de situación de la semiótica y del signo, que parecieran concebidos para generar muchos más dilemas que los que se han manifestado capaces de resolver. Encontramos también algo de esas prácticas de re-denominación en espacios teóricos lindantes con la semiótica, como es el caso del esquema comunicacional de Lotman o del discurso sobre los "usos y funciones del lenguaje" (típicamente en Austin, Fillmore, Anderson, M. A. K. Halliday), cuando se los extrapola desaprensivamente hacia la antropología.

Ruth Finnegan se sirve de los conceptos austinianos de "expresiones performativas" y de "fuerza ilocucionaria" para relativizar, por contraste, la utilidad de categorías tales como las de "lenguaje expresivo" o "lenguaje simbólico", "una caracterización que una vez más nos deja la sensación de que algo se nos ha escapado, y que también da lugar a otras dificultades. (. . .) El análisis de Austin nos ayuda a superar el dilema de tener que ubicar todas las expresiones del habla en justamente una u otra de esas dos categorías: expresiva (o simbólica, o evaluativa) o descriptiva" (1969:550). El problema con Finnegan es que, a diferencia de otros austinianos aquí

aludidos, como Murray y Ahern, no parece discernir límite alguno para la pertinencia de unos cuantos conceptos que son más idiosincráticos y colaterales que verdaderamente necesarios. Si bien debemos coincidir con ella en que la categoría de "simbólico" aplicada al lenguaje peca de excesiva generalidad, es ostensible que su interpretación de ciertos patrones verbales entre los Limba de Sierra Leona resulta persuasiva, simplemente porque las nociones que aplica son más restringidas, más específicas y más a propósito que la de símbolo, y no porque la idea de los actos performativos-ilocucionarios esté calificada para reemplazar a aquella otra en todos los contextos posibles.

Quizá en ninguno de los autores involucrados con estrategias inspiradas en la semiótica encontraremos más ambigüedad, en lo que hace al nexo paradigmático, que en la estrategia "etnosemiótica" propugnada por Lee Drummond (1981). En este caso, lo que se persigue es estudiar los procesos de construcción de la realidad y el modo en que las culturas se comprenden a sí mismas. Lo semiótico es aquí, pues, equivalente a lo significativo.

Para Drummond, la cultura no detenta una cualidad ontológica estable, preexistente, que se pueda tomar como inmediatamente dada: no es un producto, sino un proceso mediante el cual se posibilita la comprensión de la experiencia. Y al ser un proceso, se puede decir que la cultura es constantemente re-creada. A partir de estas definiciones, se pone de manifiesto según Drummond el contraste que hay entre los argumentos emergentes de la estrategia "etnosemiótica" y los de los estudios "representacionales", entre los que se cuenta el análisis del mito llevado a cabo por Malinowski. En este último caso, el mito, arquetipo momentáneo de lo simbólico, sirve para racionalizar y representar un orden cultural preexistente; en la etnosemiótica se demuestra, por el contrario, que el mito re-crea constantemente el orden cultural, por medio de una exposición secuencial de aserciones que implican tanto sea identidades como relaciones opositivas.

Dado que el mito es, en última instancia, un modo

en que la sociedad busca explicarse llenando de sentido su experiencia, no es excesivo asimilarlo —propone Drummond— a una antropología incipiente, en embrión, a una ciencia cultural *in nuce*. A la inversa, la mirada que desde la contemporaneidad arrojamos sobre las etapas tempranas de la antropología (como ser sobre la explicación malinowskiana del mito) equivale a un análisis de la mitopoesis que se presenta en el mismísimo acto de la explicación antropológica. Sin que el mito tenga que ser concebido ineluctablemente como ciencia en ciernes y sin que la ciencia tenga que ser desenmascarada como un mito encubierto, lo concreto es que mito y práctica antropológica se iluminan mutuamente.

Matices aparte, y siendo que lo "semiótico" en Drummond se refiere más al sema como significante que al sema como signo, no encontramos entre su postura y la representacional la diferencia taxativa que él postula. El plus de virtud que Drummond supone inherente al realismo de lo dinámico frente a la artificiosidad presunta de lo estático es un supuesto que descansa más en un lugar común declamatorio, en sí plausible, que en una comprobación en regla. Se diría que el modelo malinowskiano, lejos de mostrarse en sus limitaciones, ha logrado absorber el núcleo de la estrategia etnosemiótica y expresar, sirviéndose de Drummond como instrumento suyo, la función racionalizadora del mito en términos de proceso. Y se podría asegurar que los correlatos de sentido común que establece Malinowski entre lo mítico y lo real, están también más cerca de conceder un sentido a las expresiones del mito que el cuadro abstracto y posicional de identidades u oposiciones que Drummond construye sobre su secuencia.

La semiótica, tal como nosotros lo vemos, está en crisis, y es comprensible que así sea. En los últimos tiempos, su debilidad epistemológica se trasunta en alianzas y coaliciones estratégicas que buscan, evidentemente, su fortalecimiento: así tenemos el caso de la simbiosis de la semiótica con la idea de los paradigmas de Kuhn y

con la noción de los "juegos de lenguaje" de Wittgenstein en la hermenéutica filosófica de Karl-Otto Apel, o su unión con la historiografía y la sociología en la "semiótica de la cultura" de la Escuela de Tartu. De todas formas, la semiótica como tal sigue pendulando entre dos extremos: el de las formas fijas sígnicas, que obstaculiza la adaptación de los conceptos a la polivalencia de lo real, y el de los grandes tipos focales a lo Lotman-Uspenski, cuyo dictum eufemístico de que "no hay tipos puros" impide predecir el estado de unas variables conociendo el valor de otras.

En la figura de Milton Singer hemos observado el punto de flexión de varias tradiciones vigorosas: la de la semiótica, la de la fenomenología y la de la propia antropología simbólica, con un atisbo además del antiguo pragmatismo filosófico y de la psicología del Yo. Siendo la semiótica una analítica *etic* con un stock categorial a priori, y la fenomenología una hermenéutica visceralmente *emic*, y que para más datos se quiere "ateorética", no parece haber posibilidad de que el conato de Singer se estandarice, trazando el camino de una convergencia real entre el simbolismo y la antropología interpretativa de los schutzianos, que se materializaría adoptando el vocabulario de la semiótica. Ciertamente no podrá (no debería) haber una conjunción tal si los simbolistas imponen un mínimo de congruencia a su epistemología. Lo que no quita que quizá sí se encuentren éstos y los fenomenólogos en una estrategia acabadamente *emic*, basada en la interpretación, según veremos al tratar el siguiente enfoque.

5. Enfoque criptológico o hermenéutico

Paradigma teórico: Variable, con tendencia a las filosofías de la "Verstehen".

Objeto: El símbolo como portador de significado.

Plano: Semántico.

Propósito: Descifrar o interpretar el sentido del símbolo; redefinir la cultura como sistema de símbolos compartidos.

Estudios representativos: Clifford Geertz (vs.), Victor Turner (dimensión "exegética"), Bennetta Jules-Rosette (vs.), David Murray Schneider (vs.), Charles Taylor (1979), James Boon (1982), Malcolm Crick (1976), Kevin Dwyer (1982), David Parkin (1982), Paul Rabinow y William Sullivan (1980), Vincent Crapanzano (1980), Dennis Tedlock (1983), Eric Schwimmer (1978), Kirsten Hastrup (1985).

Este enfoque constituye el núcleo fundacional, la expresión más típica y el climax de la antropología simbólica. Básicamente, se manifiesta en dos planos o modalidades, según el sentido del símbolo sea atribuido a o recabado de la esfera conciente (en cuyo caso puede hablarse de exégesis) o recuperado a partir de lo inconciente (y aquí se habla de interpretación o desciframiento). A su vez, cada una de esas modalidades puede estar también diacríticamente particionada de acuerdo con el carácter formalizado o informal del método, con la adopción de una estrategia *emic* o *etic*, con un propósito idiográfico o comparativo, y con la elección de conceptos analíticos o de expresiones empáticas. De todos modos, el objetivo es el plano semántico, y lo que se pretende a la larga es determinar qué es lo que el símbolo significa.

El significado, entonces, puede estar oculto o puede manifestarse a la vista, puede derivarse de algo así como una traducción o de una especie de paráfrasis, puede ser expresado por el portador o descubierto por el estudioso: en definitiva lo que importa es el plano de semiosis prospectado por el enfoque, y no tanto los referentes denotados en sí. Cuando merced a su desciframiento el símbolo implica, refleja o metaforiza insistentemente al orden social o a la naturaleza circundante, el referente puede pasar a primer plano y determinar un cambio o una complementariedad de enfoques y paradigmas.

El enfoque criptológico arranca sin duda de la interpretación freudiana, así como el enfoque interaccional se inicia a todas luces con Durkheim y el holístico con

Malinowski. Como bien dicen Colby, Fernandez y Kronenfeld, "hay algo de esencialmente freudiano en la interpretación por Geertz de la riña de gallos balinesa (1973), el sueño masculino de momentánea liberación. No utilizamos 'freudiano' en su sentido acostumbrado de interpretación de símbolos específicos, sino en el sentido metodológico. Ciertamente, Geertz ha titulado intencionalmente su colección de ensayos *The interpretation of cultures*, en resonancia con el título del estudio freudiano sobre los sueños, y en reconocimiento, quizá, de una permeabilidad metodológica" (Colby et al., 1981:432).

Para Turner, lo semántico es mayormente *emic*: "La dimensión exegética consiste en la totalidad del corpus de explicaciones de un símbolo en particular o del significado de una cadena de ellos ofrecidas por los informantes indígenas. (...) La exégesis puede realizarse a través de mitos, es decir, de narraciones sagradas... que son también fenómenos liminares. Pero la exégesis no siempre toma la forma de mitos; en muchas sociedades africanas e indias se encuentran interpretaciones parciales de cada símbolo ritual sin que haya una explicación narrativa de la interrelación de los diversos símbolos en un rito. O bien la exégesis parcial puede coexistir con mitos elaborados que explican cada detalle del ritual como expresión material o corporización de una parte o incidente de un mito. De este modo, el rito, el mito y la exégesis (hermenéutica) pueden variar independientemente" (Turner, 1969:11). La idea de Turner parece ser la opuesta absoluta de la que rige el posicionalismo de Sperber, animado éste por un espíritu crítico casi exaltado, que no deja en pie ningún convencionalismo disciplinario; Sperber objetaría, a no dudarlo, tres postulados esenciales al razonamiento de Turner: la condescendencia hacia la explicación nativa, la búsqueda de significados por detrás del símbolo y la identificación de "unidades" que vendrían a ser los símbolos mismos. "Nada —enfatiza Sperber— aparte de la ilusión semiológica, impone un despiece del fenómeno simbólico en

símbolos. La noción de símbolo no es universal, sino cultural, puede estar presente o ausente, diferir de una cultura a otra e inclusive dentro de una cultura dada. (...) Sugiero, por tanto, que la noción de símbolo sea, por lo menos provisoriamente, suprimida del vocabulario explicativo de la teoría del simbolismo, para que ya no se la conisdere más que como un objeto eventual, culturalmente definido, de la descripción" (Sperber, 1974:75).

Por el contrario, Turner entiende que el símbolo "es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual" (1980: 2). La índole de un símbolo es para él fundamentalmente semántica, aunque sobre todo después de las puntualizaciones de Sperber, comienza a advertirse en Turner la falta de una explicación acerca de los mecanismos por los cuales los símbolos adquieren su significado y se instituyen como tales. Los símbolos turnerianos simplemente tipifican, o representan, o recuerdan algo, "ya sea por la posición de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento" (idem). Pero el proceso concreto de lo que White llamaba simbolación, o sea el devenir una cosa símbolo, nos ha sido escamoteado.

A pesar de que la significación se origina para Turner en la exégesis nativa, ésta de ninguna manera agota la dimensión semántica de los símbolos, dimensión que adquiere su plenitud a medida que el antropólogo la contextualiza en su "campo" correspondiente (1980:51-52). En lo que al símbolo concierne, su semanticidad se caracteriza por tres "propiedades": la condensación de muchas cosas o acciones en un solo signo, la unificación de *significata* dispares, y la polarización de sentidos en un polo ideológico, relacionado con su materialidad y con su forma externa (1980:30-32).

Mientras en 1958 Turner aducía no estar en condiciones de establecer las fuentes exactas de los sentimientos e ideas que determinan la conformación exterior del símbolo y las razones de su selección, ya en 1962 era capaz de destilar de la mera exégesis de una rama de

chising'a una estructura de relaciones sociales, una referencia sistemática a los valores imperantes en la cultura y hasta una representación de la topografía del entorno (1980:329-332). Si bien los mecanismos de emergencia "histórica" del símbolo siguen estando ocultos, y si bien ya nadie pretende que los símbolos se declaran como tales en una época primordial, sin posibilidad ulterior de redefinición, existe un universo de diferencia entre los hechos de significación recabados por Turner y la premisa de Schneider acerca de su arbitrariedad.

Por de pronto, el entrecruzamiento de aspectos, propiedades y niveles semánticos descubiertos por Turner en el interior del símbolo, se enriquece hacia 1969 (cf. Turner, 1969:13) cuando se decide a sintetizar los tres "fundamentos" (foundations) de su semanticidad: la "base nominal", representada por el nombre que se le asigna, la "base substancial", atinente a sus propiedades materiales, culturalmente seleccionadas, y la "base artefáctica", o sea su cualidad de objeto elaborado para servir como símbolo. El sentido exegético de los símbolos se construye mediante analogías y asociaciones entre sus fundamentos.

En un nivel de tipificación más elevado, al operar sus síntesis, Turner encuentra que en cada conjunto o sistema cultural hay un núcleo de símbolos dominantes, caracterizados por su extrema multivocidad, asociado al cual se percibe un número mayor o menor de símbolos enclíticos o dependientes, que acostumbran ser unívocos (1977:186). Es en este punto que Turner advierte la relación entre sus símbolos dominantes y lo que Morris Opler define como los "temas" de una cultura, es decir, un conjunto de afirmaciones dinámicas que expresan la clave del carácter, la estructura y la orientación de la misma. Los símbolos dominantes representan más precisamente conjuntos de temas fundamentales: los sujetos expuestos a ellos en el ciclo ritual aprenden con su uso cuáles son los valores, los estilos de conducta y los postulados cognitivos imperantes. No es ocioso destacar

que la dimensión involucrada en las distintas coordinaciones ensayadas por Turner entre los símbolos y los temas, sigue siendo semántica: "Los símbolos *poseen* significados —afirma— mientras que los temas pueden *ser* significados" (1977:185).

Nótese que en este plano de la significación, Turner ya no depende de la exégesis nativa, puesto que los temas son inferidos por un observador a partir de los datos de una cultura, siendo los símbolos rituales una clase de esos datos. Cabe destacar también que aparte de la relación que Turner establece entre sus símbolos dominantes y los temas de Opler, es posible alinear con ella toda una serie de conceptos antropológicos que tienen en común sus metáforas nominales de preeminencia y esencialidad, y que se refieren siempre a la esfera simbólica y a la significación; los más notables entre ellos son tal vez los "valores dominantes" de DuBois (1955), las "orientaciones dominantes" de Kluckhohn (1950), los "símbolos nucleares" de Schneider (1968), los "símbolos clave" de Ortner (1970, 1973) y las "metáforas raíces" de Pepper (1942).

En este contexto de asociaciones, resulta ya elocuente el contraste entre la postura de Turner, quien se encuentra en sintonía con la línea del establishment simbolista y con las tradiciones de la vieja antropología cultural, y lo que veníamos diciendo acerca de la doble negativa de Sperber en cuanto a reconocer la significación y la individualidad de los símbolos. La posición de Sperber es también contraria a la de David Schneider, la cual, pese a configurar una perspectiva más apretada que la de Turner, y menos ceñida al sentido común, sigue manteniendo y hasta remarcando que los símbolos son las unidades conceptuales de las que se sirve el análisis.

Para Schneider, cada cultura concreta "está formada por un sistema de unidades o partes que son definidas de un cierto modo y que se diferencian entre sí de acuerdo con determinados criterios" (1968:1). Estas unidades o constructos culturales definen simultáneamente

el mundo y el sistema de cosas que existen dentro de él; por un momento, Schneider parece concebir al símbolo sencillamente como "concepto", aunque en realidad la relación entre los símbolos propiamente dichos, los conceptos y las significaciones es, en sus primeros ensayos, complicada y oscura: "En la cultura americana, unidades tales como 'tío', 'pueblo', 'deprimido', 'vianda', 'corazonada', la idea de progreso, la esperanza y el arte, son unidades culturales" (1968:2). Los constructos culturales de Schneider poseen una realidad propia que no depende de su existencia objetiva y hasta son del todo independientes de la cultura real y observable; la conducta, de hecho, no forma parte de la cultura tal como él la concibe, y hasta supone una perturbación para el estudio de la misma. En ningún otro autor el símbolo es concebido tanto en términos de una entidad conceptual abstracta y en enlace tan estrecho con las reglas; para Schneider, la tarea del antropólogo tiene que ver "con las definiciones de las unidades y de las reglas (...) y no con los patrones de conducta formulables a través de la observación de sus ocurrencias concretas" (1968:6). En un repentino entrecruzamiento de clases y de distinciones lógicas, Schneider acaba definiendo al símbolo según los atributos que los semiólogos confieren más bien al signo: el símbolo schneideriano es entonces "algo que está en lugar de otra cosa, o de otras cosas, sin que haya relación necesaria entre el símbolo y aquello que éste simboliza" (1968:2).

Schneider resume de esta manera lo esencial de su propuesta: "Esta perspectiva está implícita en buena parte del pensamiento antropológico, pero me fue mayormente explicitada por Parsons. Desde este punto de vista, la cultura se define como un sistema de símbolos y significados. Es decir, cada cultura se ve como consistente en un sistema de unidades y sus interrelaciones, que contienen las definiciones fundamentales sobre la naturaleza del mundo, sobre la vida y sobre el lugar del hombre en ella. En vez de preguntar cómo se organiza

la sociedad para asegurar su continuidad a través del tiempo, preguntamos de qué unidades está hecha, cómo se definen y diferencian éstas y cómo se articula una con otra. Y preguntamos qué significados encierra ese estado de cosas, y cómo se descifran los mismos en los esquemas para la acción" (1969:116). Como quiera que defina Schneider sus propias iniciativas, lo concreto es que las unidades que persigue son unidades de significación, y las interrelaciones que le interesan son encadenamientos de significados; su enfoque es, en consecuencia, eminentemente semántico. Partiendo entonces de estos principios, Schneider pretende establecer, sobre la base *emic* de lo que sus informantes dicen acerca de sus propias vidas, el núcleo simbólico de cada sistema cultural, la interrelación sistemática de los sentidos de las diversas partes, y las articulaciones que median entre éstas en tanto unidades culturales.

Mientras Geertz ve la cultura como sistemas de significación encarnados en símbolos, Schneider la concibe como consistente en los símbolos mismos; para aquél, los símbolos manifiestos son la vía de mediación obligada para alcanzar los significados de la cultura; para éste, la cultura manifiesta es la mediación inevitable y fastidiosa que hay que trascender para acceder al núcleo de la significación simbólica. Aunque los símbolos tal como los entienden uno y otro autor son, al contrario de los sperberianos, entidades significantes, las diferencias que median entre ambas perspectivas no son en absoluto triviales. Geertz, por su lado, capta, conjetura, dialoga o intuye sensitivamente la significación; Schneider, en cambio, sencillamente la abstrae, la destila a partir de juicios de un informante que puede ser cualquiera, puesto que para él ninguna respuesta es falsa y hasta las formas de mentir están culturalmente definidas y estandarizadas. Incluso al reconocer que existen informantes "buenos", capaces de análisis y de generalización, al lado de informantes "malos" que sólo dicen "sí" o "no", Schneider finaliza delegando en unos y otros la tarea de

síntesis y de acabamiento (la "interpretación", en suma) que Geertz reclama para sí (cf. Schneider, 1968:9-10; Geertz, 1973:3-30, 1980, 1983). La diferencia entre los dos líderes de la antropología simbólica norteamericana es tajante: Geertz es un hermeneuta que construye hipótesis interpretativas; Schneider, en el fondo, es un empirista que traza generalizaciones sobre lo que sus informantes aducen.

Lo que hay que estudiar —dice Schneider— son los significados asociados a los símbolos y las reglas que se derivan de ellos, para establecer un punto de vista que configura un "modelo mecánico", por cuanto la quiebra de la regla carece de importancia cultural, aún en el caso de que sea frecuente. Desde un primer momento, el autor en cuestión distingue las *reglas*, que son genéricas, de las *normas*, que son reglas específicas y que, por referirse a la conducta concreta, son puestas radicalmente entre paréntesis (1968:6). Aunque de una densidad poco frecuente, los escritos de Schneider no son en lo más mínimo proclives al formalismo. Para él, los estudios *etic* son una imposibilidad fáctica, puesto que toda descripción no es más que "interpretación subjetiva" del estudioso (1976a:203-204). En vez de gastar tiempo y energías en hacer más objetiva nuestra investigación, debemos perfeccionar las técnicas para comprender mejor la subjetividad y las reglas por las que ésta se rige. Las reglas, para el Schneider de 1968, no se infieren de la conducta sino de su conceptualización, de su expresión en símbolos; los objetos materiales (así sean parafernalia) y los actos sociales concretos (así sean ritos) caen fuera del campo de la investigación cultural. Este fruto de un idealismo extremo, de una estrategia empeñada en poner de cabeza todo cuanto la mirada cree descubrir en la captación inmediata de las cosas, no tardaría en ser reformulado. El Schneider extremo, el más colorido a los efectos de una historia sensacionalista del simbolismo, ya no existe. En 1972, Schneider cambia repentinamente de idea, dejando en el camino a

un grupo de discípulos cuya inercia habría de llevarlos más lejos de lo que él mismo estimaba prudente: afirma entonces que la cultura se abstrae del sistema normativo, y que las normas se deducen de la cultura observable. La evolución de Schneider, que ha sido un suceso poco destacado por los titulares de la prensa conservadora, puede interpretarse como una inversión de la metamorfosis de Sahlins o de la pausada progresión de Geertz. En 1977 su vocabulario ha cambiado totalmente, y mientras habla de praxis, de ideología y de liberación, no siente escrúpulos en aliarse con el marxista Kemnitzer ni en enfatizar que la *acción* simbólica (vale decir, su dimensión concreta y observable) es lo que debería focalizarse en el punto de mira del estudio del significado (cf. Schneider, 1972; Dolgin, Kemnitzer y Schneider, 1977). En este lapso no ha variado, empero, su sustancialismo, que le hace pensar que su concepto de cultura como "sistema simbólico-significativo" es más penetrante que el que ha sido tradicional en antropología (1972-37).

En su brusco viraje, Schneider no había tenido tiempo de designar herederos que pudieran postularse para la vicepresidencia de una corriente ahora francamente liderada por Geertz. Aunque los acontecimientos son demasiado cercanos para una buena perspectiva, parece ser Roy Wagner, antiguo alumno suyo en la Universidad de Chicago, quien exhibe mejores títulos para aspirar a su sucesión. En 1967, Wagner estableció la necesidad de emicizar los modelos analíticos del antropólogo en una forma acorde con los símbolos de la sociedad estudiada; urgía no tanto a hacer coincidir formalmente los modelos con los símbolos, sino a acatar directamente los símbolos como únicos modelos de cierta validez. "En alguna medida —afirmaba Wagner— la estructura social y las relaciones dentro de ella son manipuladas y tratadas concientemente por los miembros de la sociedad, y eso se entrecruza con el sistema simbólico de la cultura. En la medida en que éste basta para el

mantenimiento de la estructura social que media entre las personas (pues, de hecho, *determina esa estructura*), una descripción de ese sistema simbólico será suficiente para el análisis del sistema social" (Wagner, 1967:222). En 1975, cuando Wagner propugna concebir la teoría totalmente en términos de la idea de un símbolo y de la manera en que éste se emplea para "generar" tipos de relaciones sociales usados por la persona, su antropología adquiere una coloración todavía más fenomenológica. En opinión de Wagner, la persona construye soberanamente una cultura y una sociedad, sirviéndose para ello de los símbolos, que vendrían a ser entidades no muy bien definidas, pero que discurren siempre en el plano de la conciencia y la instrumentalidad. Es el poder y la eficacia del símbolo lo que garantizará idénticas virtudes a todo modelo de interpretación que se confeccione a su imagen y semejanza (Wagner, 1967, 1975).

Se nos dispensará que incurramos, por una vez, en una crítica que no es para nada epistemológica: es que el mundo feliz regido por los símbolos con que Wagner sueña, y que quiere imponer como canon a una ciencia también simbólica, tiene algo de inmoral, algo de panglossiano, para quienes no creen que la realidad se negocie en consonancia con la pauta liberal. Ni duda cabe que en el festín caníbal, Wagner observaría los acontecimientos desde el punto de vista de los comensales, quienes son, naturalmente, los que pueden definir la simbolicidad y construir la interacción a su arbitrio. En la vida real, en la dialéctica de la víctima y el verdugo, del explotador y el explotado, del opresor y el oprimido, no sólo las relaciones concretas y materiales de poder son más significativas y actuantes que cualquier universo simbólico, sino que por lo menos una de las partes es incapaz de decidir soberanamente la emergencia de una dimensión simbólica susceptible de alterar el estado de cosas. La construcción simbólica y consensual de la realidad no es más que una extraviada fantasía intelectual que el hambre, la explotación y la violencia refutan

cotidianamente, pero que la fenomenología norteamericana (posmodernismo de los diletantes) se obstina en alimentar desde hace años. En América latina, donde nadie se traga el mito que Castaneda construyó sobre ella, se sabe muy bien que si es el símbolo lo que determina la vida social, entonces su ineficacia es ostensible.

Aunque los significados simbólicos que importan están para Geertz menos "a flor de informante" que para el primer Schneider (y por lo tanto los procedimientos exegéticos dejan mayor margen al investigador, deviniendo hermenéutica), su concepción de la cultura es harto menos dicotómica, y las conductas reales constituyen siempre para él un indicio a tener en cuenta. En este sentido, Geertz se halla fundamentalmente preocupado por la "acción simbólica", que es casi equiparable a la "dimensión instrumental" de Turner (1969), y que está determinada por el uso que los hombres hacen de los sistemas simbólicos. Geertz considera a la cultura como "un conjunto de mecanismos de control —planes, recetas, reglas, instrucciones— que guían y ciñen aquellos aspectos de la humanidad que se expresan en la cultura" (1965:107).

Esta "humanidad" se encuentra no sólo en el *ethos* esencial o en la estructura de cada cultura concreta, sino también en los diversos tipos de individuos que existen en el interior de cada una de ellas; esto implica tener que estudiar en detalle las vidas sociales de esas personas. Poco antes de sintetizar su paradigma (Geertz, 1973), este autor propuso tratar la cultura de los pueblos bajo estudio como "un conjunto de textos, que forman conjunto ellos mismos", y que el antropólogo debe interpretar como si de textos literarios se tratara. Dichos textos incorporan no sólo un sistema ideacional abstracto, sino también y privilegiadamente las actividades sociales cotidianas de las personas que están implicadas en una acción simbólica cualquiera. Ya aquí, la apelación a la cotidianeidad evoca la influencia de Schutz, en

tanto que la mediatez y la contextura del símbolo corroboran la asimilación del ideario de Cassirer y Langer.

Al aplicar este tipo de enfoque a las peleas de gallos balinesas, Geeertz las interpreta como una expresión que contradice el modo de vida y el modo de ser aparente de los espectadores. Las riñas de gallos reúnen aspectos tales como un marcado narcisismo masculino, una exacerbada pasión por las apuestas y el riesgo, y notorias rivalidades de status, todo lo cual aparece ligado mediante un conjunto de reglas que expresan sentimientos destructivos subyacentes a la ilusión de tranquilidad con que los balineses han logrado recubrir una sociedad tan jerárquicamente estructurada como la suya: el *ethos* cultural, en este caso, aparece dotado de un carácter instrumental, pragmático, ya que no sólo comunica determinados rasgos encubiertos de su cultura a sus propios portadores, sino que sirve además para crear y fomentar esos rasgos (Geertz, 1973:412-453).

Obsérvese que más allá de constituir una paráfrasis, toda referencia a las ideas de Geertz se contagian un poco de la potencia singular de su estilo, de la cuidada artesanía con que modula sus argumentos y burila sus frases, caracterizadas por una retórica amante de la aliteración, una retórica a la que una traducción a una lengua refractaria a esta figura termina traicionando en su expresividad. El hecho es que Geertz es, junto con Lévi-Strauss, uno de los pocos grandes escritores con que se ha privilegiado la antropología; también es uno de los polemistas más virtuosos, equiparable a un Spiro o a un Marvin Harris, aunque haya elegido no contestar nunca directamente a sus críticos.

La evolución personal de Clifford Geertz como antropólogo es por demás interesante, y sintetiza oportunamente una de las fuentes primordiales del enfoque simbólico en su conjunto; por de pronto, en una producción variada y prolífica como la suya, resulta bastante problemático abstraer las líneas directrices y las constantes. En uno de los trabajos más antiguos que le co-

nocemos (Geertz, 1957), se preocupa por la diferenciación conceptual de los aspectos culturales y sociales de la vida humana, considerando a ambos como "analíticamente separables, pero mutuamente interdependientes". Pocos años después, en un desafío a ciertos simplismos de Steward y a propósito del proceso de involución agrícola registrado en Indonesia (1963), produce uno de los ensayos más brillantes de la década sobre el cambio social en su relación con la ecología y con los principios simbólicos de un pueblo, que es al mismo tiempo, en opinión del marxista Robert Murphy, "una de las más elocuentes denuncias del colonialismo que he leído jamás" (Murphy, 1967:17). Con el tiempo y la madurez, la combatividad política de Geertz se llama paulatinamente a sosiego; su estilo, en un principio límpido y de léxico riquísimo, se va tornando algo más pesado, casi barroco, plagado de intercalaciones digresivas y de ironías en medio de las frases; y la dimensión ecológica se encoge hasta el límite de lo razonable en alguien que siempre ha sido contextualista. Por último, Geertz incorpora el dictum de moda del enfoque *emic* (1974), aunque sin llegar a la pretensión fenomenológica de "meterse bajo la piel del nativo", marca sus distancias con el cognitivismo y con otras corrientes (1973) y asume formalmente el liderazgo de la antropología interpretativa (1980, 1983), opuesta a las estrategias que intentan extrapolar sus métodos a partir de las ciencias naturales.

El manifiesto teórico de Geertz de 1973 merece ser parafraseado ampliamente como ejemplo arquetípico de enfoque hermenéutico y como una de las columnas vertebrales (junto con las propuestas de Turner, Sperber, Schneider y Douglas) de la moderna antropología simbólica.

Hay que ser cauto, eso sí, cuando Geertz utiliza las palabras en un sentido atípico. Si dice, por ejemplo, que adhiere a un concepto "semiótico" de la cultura, conviene advertir que con ello alude a su tradicional inquietud en procura de "signos que significan", que no guarda

relación alguna con las escolásticas distinciones de Peirce sobre la variedad tipológica de los signos. Para Geertz, el análisis de la cultura no conforma una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa, hermenéutica, en busca de sentidos. Como expresa en otra parte, él es uno de los muchos científicos sociales que "se han alejado de un ideal de explicación de leyes-y-ejemplos hacia otro de casos-e-interpretaciones, persiguiendo menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos, y más la clase de analogías que conecta crisantemos y espadas" (1980:165).

Lo que define el trabajo etnográfico es para él, en términos de Gilbert Ryle, una "descripción densa". Entre la "descripción fina" del hecho objetivo y la "descripción densa" propiamente dicha se encuentra el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas, en términos de las cuales los hechos se producen, se perciben, se interpretan y llegan a ser lo que son. El análisis consiste concretamente en ordenar las estructuras de significación (que Ryle denomina "códigos establecidos") y determinar su base y su importancia social. En este proceso, el etnógrafo se encuentra con una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de ellas superpuestas o enredadas entre sí, que son a un mismo tiempo extrañas, irregulares o inexplícitas, y a las cuales debe atrapar primero y explicar después. Hacer etnografía es más o menos como tratar de leer un manuscrito extranjero, borroneado, lleno de elipsis, incoherencias, correcciones sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no en convenciones plásticas de grafía sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta formal.

Geertz elude la polémica acerca de si la cultura es objetiva o subjetiva: cuando se imaginó la cultura como una realidad "superorgánica" que se imponía por sí misma se la estaba reificando; cuando se dijo que consistía en comportamientos puros se la estaba reduciendo. Una vez que la cultura humana es vista como "acción simbó-

lica", la cuestión de si la cultura se trata de una conducta pautada o de un esquema mental, o de una combinación de ambas cosas, inmediatamente pierde sentido. Lo que hay que preguntar no es el status ontológico de una cosa, sino lo que esa cosa importa y significa.

Los antropólogos no estamos comprometidos, según Geertz, en llegar a ser nativos ni en imitarlos, sino meramente en conversar con ellos; mirado con este sesgo, el propósito de la antropología es el de ampliar el universo del discurso humano, un designio para el cual un concepto "semiótico" de la cultura está peculiarmente bien adaptado: la cultura es entonces un contexto dentro del cual los símbolos pueden ser inteligiblemente (esto es, densamente) descriptos.

Para Geertz (como para Schneider, pero por otras razones) no necesitamos atender a la conducta *en sí*. La cultura se trata más efectivamente como un puro sistema simbólico (la palabra clave es "en sus propios términos"), aislando sus elementos, especificando las relaciones internas entre ellos y luego caracterizando todo el sistema de manera general, de acuerdo con los símbolos-núcleo en torno a los cuales se organiza, de las estructuras subyacentes de la que es expresión superficial, o de los principios ideológicos sobre los que se basa. Pero aunque la conducta por sí sola es un dato sin sentido, debe atenderse a los comportamientos, dado que es a través de su flujo (o más precisamente, de la acción social) que las formas culturales encuentran articulación. Ellas se encuentran también, por supuesto, en diversas especies de artefactos y en distintos estados de conciencia; pero estas cosas toman su sentido a partir del rol que juegan en un patrón o esquema de vida, y no de las relaciones intrínsecas que mantienen entre sí.

El antropólogo en consecuencia escribe, o mejor aún "inscribe", la acción social. Lo que inscribe no es empero el discurso social crudo, al que no se tiene acceso directo, sino la pequeña parte de él que los informantes pueden llevar hasta su entendimiento. El análisis cultural es (o

debería ser) una "adivinación de significaciones" y un trazado de conclusiones sobre las adivinaciones mejores, y no el descubrimiento de un continente de significados ni el mapeado de su paisaje incorpóreo.

Para Geertz, la tarea esencial de la construcción teórica no es la de codificar regularidades abstractas ni la de predecir, sino la de hacer posible la descripción densa: no generalizar a través de los casos, sino "generalizar" en el interior de ellos, realizando algo así como una inferencia clínica. Por otra parte, el análisis cultural es intrínsecamente incompleto; mientras más profundo cala, más incompleto es. Esta es una ciencia extraña, cuyas aserciones más elocuentes son las más titubeantemente basadas y en la que averiguar más cosas incrementa más la sospecha del error. Hay cierto número de maneras de escapar de esto: volviendo folklore a la cultura y colectándolo, volviéndola rasgos y contándolos, volviéndola instituciones y clasificándolas, o volviéndola estructura y jugando con ella. El concepto "semiótico" es además, a juicio de Geertz, esencialmente contestable; la antropología (por lo menos la interpretativa) es una ciencia cuyo progreso se marca menos por una perfección del consenso que por un refinamiento del debate.

Geertz manifiesta que nunca le ha impresionado el argumento de que, como la objetividad completa es imposible en estos asuntos, uno debe dejar correr sus sentimientos; tampoco le ha deslumbrado, dice, el reclamo de que la lingüística estructural, la ingeniería computadorizada o alguna otra forma avanzada de pensamiento nos permitiría comprender a los hombres sin necesidad de conocerlos. "Mirar hacia la dimensión simbólica de la acción social (arte, religión, ideología, ciencia, ley, moralidad, sentido común) no es alejarse de los dilemas existenciales hacia un reino de formas, sino sumergirse en el seno de aquéllos. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es contestar nuestras preguntas más profundas, sino volver disponibles para nosotros respuestas que otros han dado, para incluirlas en el re-

gistro consultable de lo que el hombre ha dicho" (Geertz, 1973:30).

En apariencia, de todos los hermeneutas norteamericanos de la antropología simbólica, Geertz ha sido con mucho el teórico más amplio y explícito, y es aún hoy el que sustenta sus principios rectores con una mayor dosis de trabajo de campo y de explicaciones etnográficas logradas y consonantes con aquéllos. Sería un tanto difícil, entonces, coincidir con Turner (1975:147) cuando afirma que es David Schneider "el espíritu conductor y el resorte principal del movimiento", más aún cuando hemos visto que éste se encuentra abocado a reformulaciones cuyas consecuencias no pueden todavía predecirse ni apreciarse en su conjunto.

Hay que admitir que, a primera vista, la postura de Geertz, plasmada en textos de sonoridad musical, puede impresionar como profunda y ponderada. Por otra parte, las críticas que ha merecido su antropología, en general, o son superficiales, como la de Marvin Harris (1982:308-309), o enrevesados, como la de Talal Asad (1982), o planteadas en términos subjetivos, como la de Stephen Foster (1982). Existen razones, sin embargo, para sospechar que el magnífico edificio del interpretativismo geertziano está comenzando a desmoronarse.

Tanto Abner Cohen (1974) como Silverman (1981) y Winzeler (1976), han ofrecido alternativas y críticas a las relaciones que Geertz plantea entre el simbolismo y la dimensión política, y añaden a lo que éste aporta la posibilidad de establecer un discurso explicativo y comparativo sin pérdida apreciable de substancia. Roseberry (1982), por su parte, ha aplicado el paradigma de Lasswell a la petición geertziana de tratar la cultura como texto, encontrando que el análisis interpretativo es poco claro acerca de quién en el texto habla a quién otro y sobre qué: el texto hermenéutico resulta en definitiva separado del contexto social al que alude por no practicar diferencias y por no atender a su dinámica interna. Keesing (1982) también halla que el análisis geertziano

de las formas simbólicas se ha convertido en una abstracción muy distante de los contextos y de las personas a que debiera referirse. Las contrapropuestas más demoledoras, no obstante, provienen no de una defensa indignada de los fueros de la ciencia como la de Shankman (1984), sino de los datos concretos que a ella acerca Linda Connor sobre los tremendos errores fácticos de la etnografía geertziana de base (Connor, 1984:271).

Aunque este no es el lugar ni el momento oportuno para "refutar" a Geertz, conviene ciertamente esbozar dos posibles flancos para ahondar más adelante en su crítica. En primera instancia, nos parece que Geertz no capta hasta qué punto la utilización de modelos científicos alternativos, incluso de aquéllos capaces de cuantificar, descansa también en la captación más o menos intuitiva de analogías entre universos distintos y en metáforas conceptuales de largo alcance. René Thom, por de pronto, ha demostrado que la analogía entre "crisantemos y espadas", reclamada por Geertz como modelo, es matematizable en el sentido de una topología cualitativa que da tan buena cuenta de esa metáfora como del vínculo entre planetas y péndulos. No hay entre la aproximación hermenéutica por un lado, y la sistémica o la estructuralista por el otro, la diferencia epistemológica que Geertz postula: lo que sí es cierto es que éstas se exigen a sí mismas un momento de duda y de validación que aquélla elude.

Nuestra segunda objeción también atañe a las cláusulas veritativas. Por momentos pareciera que Geertz aceptaría la legitimidad de la validación, como cuando dice, popperianamente, que el concepto "semiótico" que abraza es más que nada contestable. Otras veces, daría la impresión que el repliegue de su etnografía a un espacio interpretativo (que él se las ingenia para pintar como no relacionado con la subjetividad), torna superfluos e inactuantes los procedimientos de verificación. que después de todo son un subproducto de las ciencias naturales. Contestar (o contraponer) no es lo mismo,

obviamente, que refutar: Tú —insinúa Geertz— no puedes negar los significados que yo creo aceptar, ni puedes impugnar mi paradigma porque éste no acate al pie de la letra las reglas que tú estableces para el tuyo. Nos resta preguntar, simplemente, cómo es posible "refinar un debate" que se desarrolla por entero en un territorio indebatible, para el que no existe un metalenguaje común y en el que la lógica de la discusión científica ha sido abolida de antemano.

En los últimos años han proliferado los geertzianos, emergentes de una nueva Gnosis de Princeton que, en general, no tienen nada nuevo que decir, y que han transformado los aforismos de su maestro en materia de exégesis. Para Rabinow y Sullivan, por ejemplo, el "racionalismo estrecho" puede conducir a un empobrecimiento de la ciencia, mientras que el giro hacia la hermenéutica podría llegar a incrementar, no excluyentemente, los medios de comprensión de los fenómenos culturales (1980: 9). Estos son como textos abiertos a varias lecturas (la imagen es descaradamente geertziana), aunque el rango de sus interpretaciones posibles, por suerte, "no es infinito". Cuántos millones de lecturas sean viables antes de agotar la significación, eso no nos lo dicen; pero con esta reserva, y con la honesta admisión del escaso progreso realizado por la hermenéutica en el terreno de la verificación (pp. 7-8), Rabinow y Sullivan salvaguardan la cientificidad de una propuesta que, si no es plagiaria, es por lo menos monótonamente derivativa.

Charles Taylor, en cambio, epitomiza el caso clásico del discípulo extremista: se niega de plano a aceptar la validación como procedimiento útil, urgiendo en cambio a multiplicar las interpretaciones a diestra y siniestra, haciendo gala de lo que él mismo llama "un escandaloso subjetivismo radical" (1979:66-67). Usurpador de las consignas y del estilo de Geertz, mas con total desaprensión por sus recaudos, Taylor imagina que las diferencias teóricas estarán dadas en el futuro por una introspección mejor o por una intuición más virtuosística. Des-

pués de Taylor, y ya en un plano abiertamente fenomenológico, la adivinación geertziana del sentido se institucionaliza y comienza tanto a celebrar su apoteosis como a testimoniar sus límites (cf. Fabian, 1979, 1983; Crapanzano, 1980; Rosaldo, 1980; Boon, 1982; Dwyer, 1982; Marcus y Cushman, 1982; Tedlock, 1983). Tangencialmente relacionada con esta corriente, se encuentra una rama del interpretativismo que en Inglaterra se conoce como "antropología semántica", y que se ocupa antes que nada de la constitución de los significados en la cultura o de la constitución de la cultura a través de los significados, un poco a la manera del último Sahlins (cf. Crick, 1976; Parkin, 1982; Schwimmer, 1978; Hastrup, 1978, 1985).

Dentro mismo del enfoque interpretativo en su conjunto, como se ha entrevisto, la delicada cuestión del emicismo es una de las que han recibido las respuestas más heterogéneas: mientras que para Turner los insumos *emic* son tolerados como a regañadientes y en un tono de duda, para Geertz son complementarios irreemplazables del análisis de la conducta y de lo que le subyace, y para el primer Schneider lo único relevante de la cultura. Todo emicismo parece relativo y empequeñecido, sin embargo, cuando se lo contrasta con el que se predica en el seno de la fenomenología antropológica norteamericana. Esta tendencia comenzó a expandirse cuando Berger y Luckmann, juntos o por separado, hicieron conocer la obra de Alfred Schutz, a comienzos de los '60. Cuando la concepción schutziana de la cultura confluye con las pautas similares de la sociología del conocimiento (remozada en América por otro prófugo del nazismo, Kurt Wolff), con el antecedente, plenamente compatible, del conductismo sociologista de Mead, y con la ponderada hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el movimiento se consolida y se diversifica. A fines de la década constituye ya una de las corrientes más vigorosas, de las que van brotando reelaboraciones nativas, como el interaccionismo simbólico de Blumer y Goffman, o la etnometodo-

logía de Garfinkel, Castaneda y Cicourel en el ala conservadora, o la antropología crítica de Eric Wolf, Jack Douglas, Dell Hymes, Stanley Diamond y otros muchos en la izquierda radicalizada. Hoy en día, como lo testimonian las iniciativas de Bob Scholte, George Psathas, Michael Agar, Gerald Berreman, John Stephen Lansing y Johannes Fabian, la antropología fenomenológica persiste como una variante de fronteras difusas, pero todavía distinguible del núcleo de la antropología simbólica.

Por de pronto, la fenomenología se ocupa mucho menos de los símbolos que de sus usuarios concretos, y mucho más del individuo (a quien caracteriza como "self") que de la sociedad o de la cultura, cuyas idiosincracias se introducen sólo como fuente adicional de indeterminación. A comienzos de los años '80, no obstante, la fenomenología y la antropología simbólica comienzan a gestar sus primeros híbridos; la joven Bennetta Jules-Rosette milita ardientemente en esta confluencia, de la mano de los extremistas geertzianos y schneiderianos. En base a su experiencia de campo en Africa, Jules-Rosette, al igual que Roy Wagner, sostiene que los modelos folk pueden llegar a ser una fuente de inspiración para el replanteamiento epistemológico de la antropología. "Las ciencias sociales —asegura— sustentan su propia estructura oracular, utilizando el concepto de objetividad a guisa de escudo" (1978:549). Lo que hace falta es arrancar ese velo de fingida objetividad que recubre a la indagación social, realizando un viaje hasta devenir el mismo fenómeno que se estudia, utilizando un lenguaje explicativo consonante con la modalidad de comunicación bajo examen y elaborando una epistemología que contenga una explicación del proceso suscitado cuando un estilo de pensamiento se enfrenta con otro.

Para facilitar esta ascesis, Jules-Rosette comienza demostrando, a través de una barrida bibliográfica que se sirve de Garfinkel, de Cicourel, de Schutz y de otros patriarcas de la fenomenología, el carácter ocular e intuitivo y la circularidad de la lógica científica, desarro-

llando luego una prescriptiva metodológica para afrontar el encuentro con otras mentalidades. El contenido puntual de este programa no viene al caso. Baste decir que se pretende imponer a una ciencia esquemáticamente concebida un renunciamiento tras otro, en beneficio de un modelo incierto y de una fenomenología derivativa e inarticulada, construida en base a fragmentos de lo que otros dicen, y ante la cual el mismo discurso de la antropología simbólica se muestra inexplicablemente recesivo. El tiempo dirá si esta mixtura es productiva o si configura, como creemos, un encogimiento raciopático, una perversión intelectual, un enclave de irracionalidad que la antropología debería expulsar de sí misma para no constituirse en vergüenza pública. A despecho de las sugerencias fenomenológico-simbólicas de renovación, la ciencia no se ha visto beneficiada aún por este encuentro, que la considera más bien su víctima propiciatoria.

En el otro extremo del espectro disciplinario, numerosos ensayos han abordado, no semióticamente, los problemas conexos de la taxonomía de los símbolos, de los contenidos significantes de las diversas clases, y de las especies o tipos simbólicos específicos, como los "temas" y los "valores" (Cohen, 1948; Albert, 1956; Opler, 1945). La investigación de Sherry Ortner en torno de los símbolos claves, con un fuerte contenido sociológico, clarifica colateralmente el panorama de las estrategias capaces de establecer la centralidad de un símbolo en un sistema cultural determinado, demostrando de paso que la nuclearidad no es un emergente exclusivo de los contenidos semánticos.

La primera posibilidad estratégica, según ella (1973: 1338), involucra el análisis del sistema o dominio en busca de sus elementos subyacentes (distinciones cognitivas, valores, etc.), como paso preliminar a una mirada en pos de una figura que parezca formular, en la forma más cristalina, las orientaciones descubiertas en el análisis. Representativo de esta modalidad sería el estudio de Schneider sobre el sistema americano de parentesco

(1968), enraizado a su vez en el clásico de Benedict *El crisantemo y la espada* (1946).

La segunda táctica, más común, consiste en observar los rasgos que parezcan ser objeto de interés cultural, analizando sus significados. Con el fin de erradicar lo que pudiera haber de intuitivo en este procedimiento, Ortner establece un quíntuple criterio, prevalentemente *emic*, que oficia de diagnóstico de ese interés. Una vez detectada la masa de símbolos relevantes, se puede articular su continuum conceptualizando en sus extremos sendos tipos ideales: los "símbolos de sumarización" y los "símbolos de elaboración".

Los primeros son de orden sintético, de tono emocional, y trasuntan el significado de la cultura de una manera relativamente indiferenciada, condensada, densa (thick) y agrupada (clustered), correspondiéndose con la clase de los símbolos sacros en su más amplio sentido de catalizadores de impulsos. Los símbolos de elaboración, por su parte, son más bien analíticos, ordenadores de la experiencia, sistematizadores de ideas y de pensamientos que, de no ser por ellos, se presentarían en un flujo confuso e indiferenciado. Estos símbolos poseen la capacidad de "elaborar" dos órdenes de sucesos: el de la conceptualización del mundo, proporcionando orientaciones, y el de la acción social, delineando estrategias. Los símbolos de sumarización devienen "claves" cuando son lo que Pepper llama "metáforas raíces"; vendrían a ser también los símbolos "buenos para pensar" de Lévi-Strauss, de Leach o de Tambiah. Los que sirven de guía para la acción, en cambio, constituyen los "argumentos clave" que formulan (como la leyenda del hombre de éxito que se hizo a sí mismo) las relaciones socialmente admisibles entre medios y fines.

Ambos tipos globales de símbolo, finalmente, ostentan modalidades características de encarnar centralidad. Los símbolos de sumarización devienen "claves" cuando los significados que formulan prevalecen lógica o afectivamente sobre las demás significaciones presentes en el

sistema; los símbolos de elaboración, por contraste, derivan su centralidad no tanto del status de sus sentidos sustantivos, como de su rol formal u organizacional dentro del sistema.

Como bien subraya Ortner, existe un buen número de esquemas sistemáticos (sobre todo semióticos y filosóficos) susceptibles de ser comparados con el suyo, aunque "ninguno es totalmente isomorfo" (p. 1345). Esta puntualización trae a cuento la necesidad imperante de correlacionar ésta y otras propuestas de taxonomía simbólica, analizando sus discrepancias, mapeando sus ejes de distinción y tratando de elaborar un sistema de consensualidad suficiente, conmensurable con las necesidades operacionales de las diversas estrategias. Hasta tanto esta coordinación no se materialice, será difícil saber a ciencia cierta si una clasificación adicional aporta algo novedoso, o si vuelve a verter vino viejo en odres nuevos.

6. Enfoque interaccional o sociológico

Paradigma teórico: Estructural-funcionalismo, dinamismo.
Objeto: El símbolo como expresión de la estructura social y viceversa.
Convergencia disciplinaria: Antropología social inglesa.
Plano: Pragmática.
Estudios representativos: Mary Douglas (vs.), Stanley Tambiah (vs.), Edmund Leach (1964, 1976), Victor Turner (dimensión "operacional"), Clifford Geertz (1957, 1963), Alice Kehoe (1974), Raymond Firth (1973), Sally Falk Moore y Barbara Myerhoff (1975), Janet Dolgin, David Kemnitzer y David Schneider (1977), Renato Rosaldo (1968), Michelle Zimbalist Rosaldo (1975), Arjun Appadurai (1981), Charles Lindholm (1981), Carol Laderman (1981), Frank Manning (1981), James Fernandez (1965).

Este enfoque encuentra su antecedente mediato en el discurso de Durkheim sobre la relación entre lo social y lo simbólico, y su inspiración algo más cercana en el

funcionalismo de Malinowski (continuado fielmente, dentro ya de la antropología simbólica, por Stanley Tambiah), en el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown o en la visión dinamista de la Escuela de Manchester. Al igual que la táctica holística, a la que a veces complementa, se trata de una estrategia de máximo nivel, es decir, de máxima abarcatividad, que depende generalmente de otra de más bajo nivel (cognitiva, retórica, hermenéutica o posicional) para la interpretación o explicación de los símbolos en sí mismos. Así como el enfoque posicional lleva el sello y el estilo de la antropología francesa, las propuestas sociológicas del simbolismo se acercan a los supuestos teóricos de la antropología social británica, ya sea en su formulación más ortodoxamente funcionalista como en sus variantes reactivas: el dinamismo de Gluckman, el interaccionismo de Barth, el marxismo de Worsley.

Su diferencia con un enfoque de bajo nivel que incluya referentes sociológicos radica en el carácter central, privilegiado y constante de los aspectos sociales denotados a lo largo de los distintos desarrollos teóricos. El símbolo en sí, aunque ello no es unánime, suele estar subordinado a lo concreto social, constituyendo más su reflejo o su significante metafórico, que su fuente o su causa. Por otra parte, la explicación sociologizante se materializa frecuentemente a expensas de interpretaciones alternativas, lo que ha motivado cuestionamientos característicos, como el de Melford Spiro (1979).

Para Mary Douglas (1969:72-79), el paradigma sociológico (al que no llama por este nombre, ciertamente) toma la dimensión vertical de la experiencia con más seriedad de lo que lo hacen algunas tendencias actuales en el análisis estructural del simbolismo. Así, la estrategia de marras viene a ser equivalente a lo que Rodney Needham, siguiendo a los fenomenólogos y a Bachelard, ha llamado "análisis en profundidad". Podría aceptarse —expresa Douglas— que el análisis estructural no se interese por la significación sociológica o psicológica de

un símbolo en particular. En esa analítica, los significados se encuentran horizontalmente, por así decirlo, mediante la relación de los elementos en un patrón dado. Pero cuando el antropólogo aplica esta técnica al análisis del ritual y del mito, las referencias "verticales" de los niveles físicos y sociales de la experiencia se introducen con disimulo como extensiones inocentes de la estructura total. El análisis estructuralista, en suma, no es autosuficiente; aunque Mary Douglas no lo expresa de esta manera, el plano sintáctico no es inteligible en su clausura, y siempre depende de rupturas e intrusiones del plano pragmático. "Para entender la base de los símbolos naturales la dimensión vertical debe hacerse explícita. (...) Los investigadores que se especializan en sociología de la religión a menudo están sorprendentemente poco interesados en investigar la dimensión social a través de la cual trabajan las fuerzas espirituales. Muchos eruditos se pasan la vida analizando las categorías cognitivas sin intentar el trabajo más duro de relacionarlas con la experiencia social" (1969:79). En estas aseveraciones se percibe una concordancia con las premisas de Malinowski (1923) y de J. R. Firth (1935, 1950) en torno del "contexto de situación", o sea del contexto que daría a las expresiones lingüísticas su única posibilidad de sentido. Unas premisas, dicho sea de paso, cuestionadas vigorosamente por el simbolista David Murray desde su estrategia semiótico-pragmática (cf. Murray, 1977:202-203).

La apertura de una dimensión instrumental, pragmática o sociológica, no ha sido siempre demostrativa de amplitud de criterios ni una señal confiable de que se tienen los pies sobre la tierra. En ocasiones, el sociologismo inherente a la antropología de Douglas, de Turner o de Leach, se vuelve tan imperativo, tan omnímodo, mecánico y unilateral como puede haberlo sido, en la tendencia contraria, la eliminación de lo concreto en el simbolismo del primer Schneider.

Es como si lo social fuera para los autores ingle-

ses algo tan absolutamente permanente, que no ha bastado toda la pasión idealista por el símbolo para subordinarlo. Esta circunstancia es lo que ha motivado el acoso crítico de Spiro, sensibilizado por el colapso de una interpretación psicológica que parece ostensiblemente reclamada por la naturaleza de los hechos. "Ahí están —dice Spiro— los argumentos de Leach respecto de que la negación de la paternidad fisiológica en Australia y en parte de Melanesia, o la negación de un progenitor humano de Jesús sostenida por algunos cristianos son afirmaciones no sobre el sexo biológico sino sobre reglas de descendencia. O la afirmación de Mary Douglas a propósito de que la creencia, ampliamente sustentada, en la peligrosidad de la vagina y de sus fluidos no es un predicado sobre relaciones sexuales concretas, sino un símbolo de la estructura jerárquica de los sistemas sociales. (...) O su criterio en el sentido de que las creencias Yurok concernientes a la polución sexual, a la eyaculación, a la secreción de leche, no tienen que ver con fluidos y emisiones corporales, sino con la amorfa fluidez de su estructura societaria" (Spiro, 1978:5-6).

El cuerpo físico, lo fisiológico, es para Mary Douglas un microcosmos de la sociedad, la que reduce o aumenta sus exigencias con respecto a él en relación directa con la intensidad o el relajamiento de sus propias tensiones (Douglas, 1978:97). Si se quisiera establecer un cotejo entre su punto de vista y el de Turner, habría que destacar que éste distingue un "polo ideológico", referido a la organización social, y un "polo sensorial", en el que los símbolos son "abierta y hasta flagrantemente fisiológicos" (Turner, 1980:31); Douglas, en cambio, jerarquiza verticalmente lo que Turner polariza sin jerarquizar, quedando lo fisiológico no como tópico del discurso simbólico, sino como simple metáfora de la sociedad.

En todo momento, la oposición de Douglas a los investigadores que se empecinan en resistirse a admitir que las creencias del hombre están determinadas por la

sociedad, es ardiente y explícita. Esos estudiosos, sostiene, "prefieren pensar que las creencias flotan en un vacío autónomo desarrollándose de acuerdo con su propia lógica interna, chocando unas con otras por capricho del destino histórico y siendo modificadas por otras nuevas. Se trata de un materialismo a la inversa. Los que a él se adhieren, afirmando la primacía del espíritu sobre la materia, evitan la responsabilidad de elegir las circunstancias que deben rodear su libertad. Para asegurarnos cierta autonomía debemos primero reconocer las restricciones que impone nuestra existencia material" (1978:166). Al lado de esta súbita profesión de "materialismo", se encuentra también en el planteo douglasiano de las cuadrículas, un movimiento de avance con respecto a la "generalización en el interior de los casos" propuesta por Geertz o a la "construcción social de la realidad" entendida por los fenomenólogos como pretexto relativista; Douglas pretende, en efecto, discernir un orden entre los distintos tipos de realidad posibles de fabricar, estableciendo un esquema y un puñado de categorías potencialmente aptos para el estudio comparativo de símbolos y sociedades (1978).

Victor Turner, a su turno, se interesó tanto por la resonancia emocional de los símbolos como por su contenido social; fue él quien prestó a Mary Douglas la base para muchas de sus ideas. Su estilo teórico de aproximación combina (ecléctica y quizá tímidamente) elementos de Freud, de Radcliffe-Brown, de Gluckman, de Lévi-Strauss. Pero el rasgo distintivo de sus escritos sobre el ritual, más allá de la pulcritud británica de su prosa, es el análisis de la función de las expresiones rituales y de sus unidades constitutivas, los símbolos, en el desarrollo, la identificación y el mantenimiento de las relaciones sociales.

Mary Douglas había criticado tiempo antes a Lévi-Strauss por su intelectualismo, por su olvido de la fuerza emotiva que impregna la acción simbólica, por su frialdad analítica. Cuando se compenetra con el sensitivo acerca-

miento de Turner, se distancia todavía más del paradigma que había inspirado parte de su estudio sobre la polución y las interdicciones, y del que acabará renegando hacia 1970. Para ella, Turner había comprendido el contenido psíquico genuino de los símbolos y suministrado una "demostración convincente sobre cómo las categorías culturales sostienen una estructura social"; y proseguía: "Nunca más debería permitirse que se proporcione un análisis de un sistema entrelazado de categorías de pensamiento que carezca de una relación demostrable con la vida social de la gente que piensa en esos términos" (1970:30). También advierte que la sugerencia levistraussiana de que la mente humana siempre y en todas partes tiende a inventar existencias mediadoras para reconciliar oposiciones es poco aceptable, y que en muchos casos su presencia en los mitos es sólo el resultado de procedimientos analíticos y de un método que coarta la investigación genuina (1975a:56-57).

Es peculiar la resolución que Douglas ofrece a la problemática del vínculo entre los factores sociales y los referentes a la persona. Ella sugiere que las controversias filosóficas sobre la relación del espíritu con la materia o de la mente con el cuerpo pueden reinterpretarse como un intercambio de afirmaciones condensadas acerca de la relación de la sociedad con el individuo; en su argumento, el cuerpo y la carne representan a la sociedad, en tanto que la mente o el espíritu simbolizan a la persona. Insistir en la superioridad de lo espiritual sobre lo material equivale a proclamar las libertades del individuo y a trazar un programa político para liberarlo de las constricciones sociales. Y al contrario, declarar que el espíritu opera a través de la materia, que los valores espirituales se hacen efectivos mediante actos físicos, que el cuerpo y la carne son entidades separadas pero inextricablemente unidas, todo esto implica que el individuo está subordinado a la sociedad "por naturaleza", y que sólo puede hallar la libertad dentro de sus formas (1969: 69).

Aunque Turner basa su trabajo más que nada en la "acción simbólica" (un término que aparece también en Geertz, en Kenneth Burke, en Godfrey Lienhardt y en Schneider), considerando a ésta como instrumento de los intereses humanos y sociales, también se muestra interesado por el aspecto formal de los símbolos, por las exégesis nativas y por los contenidos subliminales. Turner comienza generalmente investigando el significado de los ritos por medio de preguntas a sus actores. Luego analiza los símbolos involucrados para ver si es factible establecer alguna conexión formal entre ellos, o entre los símbolos y sus referentes empíricos; este es el momento en que pueden descubrirse constantes estructurales entre los símbolos que componen el conjunto estudiado, o evidenciarse que dichos símbolos funcionan para comunicar significados precisos, para unificar fenómenos dispersos, para condensar ideas heteróclitas.

Aquí no nos interesa resumir las ricas intuiciones de Turner ni enumerar sus tipologías proteicas, sus perspectivas cambiantes, su generoso caudal de hipótesis (no siempre desarrolladas), sus conexiones una y otra vez modificadas y enriquecidas; lo que es pertinente, por ahora, es recuperar su discurso explícitamente social, gestado en los lejanos días de su militancia junto a los manchesterianos: "En la dimensión operacional —escribe Turner— el significado de un símbolo es igualado con su uso, a la manera de Wittgenstein; aquí observamos no sólo lo que los participantes de un ritual dicen sobre él, sino lo que con él hacen. Aquí consideramos no sólo al símbolo en sí mismo, sino también la estructura y composición del grupo, el cual, en alguna fase del rito, lo manipula o ejecuta actos mímicos con referencia clara y directa hacia aquél. (...) Es en este nivel que se ha realizado la mayor parte de los análisis antropológicos británicos del ritual; los miembros de esta rama de la investigación se muestran a menudo altamente escépticos respecto de la información de tipo 'exegético'" (Turner, 1969:12).

El eclecticismo afable de Turner encuentra su contrapartida entre las hipótesis tempranas del actual líder del enfoque retoricista, James Fernandez. En un ensayo muy poco conocido y citado de Fernandez, se encuentra, al lado de una nueva distinción entre signos, señales y símbolos que se aparta de las definiciones de Morris y Peirce, un punto de vista que se acerca a ciertas posturas de Geertz y de Leach, oponiéndose tanto a las indiferenciaciones turnerianas como al sociologismo absoluto de Douglas. Fernandez asegura que los requerimientos de la coexistencia social no son iguales a los de la coherencia cultural, los de la consistencia lógica o los de la congruencia estética (1965:913). "La significación de un símbolo cultural (...) yace en la interpretación cognitiva dada al mismo por los portadores de la cultura, en un conjunto de circunstancias mucho más amplio que el de su contexto acostumbrado" (p. 917). Lo que coordina la existencia social no son los símbolos ni mucho menos, sino las "señales"; los símbolos culturales son rasgos de superficie que se refieren a sistemas más profundos de significación lógico-estética. Más aún, lo que es símbolo, signo o señal varía para cada persona de acuerdo con las circunstancias; pero el consenso social y el cultural no están en relación directa: el símbolo es de alguna manera autónomo.

En cuanto a Raymond Firth, la primera parte de su espeso tratado de 1973 se ocupa de historiar con detalle el pensamiento teológico, filosófico y científico sobre el símbolo, con mayor énfasis en el siglo XIX y en sus "humanidades", que en el siglo XX y su antropología simbólica. La segunda parte está compuesta por un puñado de estudios de casos, que tienen en común una oscilación casi obsesiva entre el plano sociológico y el individual. Conciliando sin grandes escrúpulos formales las perspectivas de Turner y de Douglas, y delatando un cúmulo de influencias ensambladas con cierta desprolijidad, Firth postula sencillamente que los símbolos, o mejor aún, las relaciones simbólicas, organizan al mismo tiempo la ex-

periencia de la persona y la vida en sociedad. Para él, la antropología simbólica no debe ser sólo un estudio académico dedicado a la elucidación de significados, sino también un compromiso de solución de los problemas sociales y ella misma una fuerza de cambio (1973:197).

A pesar del positivo y atípico enciclopedismo de su mitad inicial, que desmiente el juicio de Spiro sobre la incultura literaria de los simbolistas, el texto de Firth no constituye ni de lejos un aporte original; por el contrario, es representativo de un *mainstream* que se está tornando demasiado tumultuoso, de una manera de variar eclécticamente sobre los viejos temas que está generando demasiadas redundancias y lugares comunes (cf. Moore y Myerhoff, 1975; Vogt, 1979; Appadurai, 1981; Lindholm, 1981). No es que los modelos estén produciendo confirmaciones, y que estos pleonasmos sean un testimonio inevitable de su productividad. Como hemos visto, estrategias que en el fondo son muy parecidas sostienen con el mismo vigor y con la misma plausibilidad afirmaciones totalmente contradictorias. Como en el círculo vicioso del retoricismo, nos encontramos aquí también no con el espectáculo de las hipótesis que se confirman, sino con el de la obstinaciones que coleccionan ejemplos.

En otra tesitura, la propuesta de una simbolística aplicada y comprometida que citamos a propósito de Firth, reaparece en la polémica contribución de Dolgin, Kemnitzer y Schneider (1977). La cultura es para ellos el aspecto significativo, dotado de sentido, de la realidad concreta u objetiva (p. 20). Los símbolos, que la constituyen, o que son la cultura misma, existen en estructuras ordenadas con otros símbolos, y sólo pueden ser interpretados en relación con una descripción del sistema total, tanto en términos de estructura como de proceso, tanto en su organización como en su dinámica.

El significado no es algo dado de una vez y para siempre, sino una entidad que está continuamente tomando forma en la dialéctica del orden simbólico y el acontecimiento, de lo estructural y lo particular.

Cada acción, como momento de la praxis, se va transformando a su vez en contexto para eventos subsiguientes; se va cristalizando o reificando, convirtiéndose en el escenario en que se representan tanto los actos de opresión como las luchas por la libertad. Este bucle, en el que lo que sucede también deviene y permanece, traza la problemática básica, el meollo de una antropología simbólica crítica, tanto en el sentido marxista como en el fenomenológico: una sociología de la reificación y un compromiso práctico con la búsqueda de la libertad de los hombres.

Ya en su vívida descripción de la sociedad Ndembu de 1957, en el que Turner utilizó el concepto de "drama social" para analizar finamente las tensiones y los conflictos, se va insinuando un giro colectivo respecto del objeto que la investigación debe poner en foco. No por nada John Barnes subrayó que esta clase de estudios de casos extendidos se parecían a las novelas rusas en la diversidad de factores y motivaciones invocadas, así como en la proliferación de nombres imposibles de pronunciar. El nuevo foco en cuestión es precisamente el individuo y sus roles, la "persona", el *self*, el "sujeto". Con el tiempo, el curso de las investigaciones conduciría de la teoría de campo ya presente en el primer Turner al análisis de redes, a la teoría de las decisiones, a la teoría de los juegos y a otras formas cuasi axiomáticas de conceptualización de las estrategias personales, que todavía hoy son populares en la antropología social británica.

Tenemos entonces subsumidos en este enfoque dos articulaciones claramente distintas: la del orden social con el universo simbólico, y la de las estructuras sociales con el individuo, lograda ésta, según el discurso teórico, a través de los símbolos compartidos y negociados. Este giro, que todavía no adquirió connotaciones fenomenológicas masivas en la antropología inglesa, está hablando de una suerte de disolución de lo societario puro en beneficio de una especie de psicología social simbólica en

trance de constituirse (cf. Varenne, 1984). Esta disolución fue entrevista sagazmente por K. O. Burridge (1973) como la disyuntiva entre las teorías de tipo "gorila", que enfatizan el ser colectivo, y las teorías de tipo "mandril", que reivindican el papel del individuo solitario.

La obra de Leach, por último, no pertenece de lleno a lo que consensualmente se define como antropología simbólica, aunque la dimensión simbólica adquiera en ella una importancia creciente con el correr de los años. Leach se opuso siempre a considerar las estructuras sociales como sistemas en equilibrio: "La verdadera situación, en la mayor parte de los casos, está llena de incoherencias; y son precisamente estas incoherencias las que nos proporcionan la comprensión de los procesos del cambio social" (1954:9).

En los textos de Leach se encuentra materializada *ante litteram* la apropiación de las expresiones simbólicas instrumentadas por los miembros de una cultura como parte del modelo analítico y de los "tipos ideales" de que se sirve el estudioso, una maniobra intelectual que más tarde sería propugnada metódicamente por Roy Wagner. Al contrario de Schneider, Leach encontró que la expresión ritual (que para él no se restringe a lo ceremonial, sino que es un aspecto de todo el comportamiento) y los símbolos culturales a través de los que se manifiesta, no se corresponden con las reglas y normativas de la sociedad. El orden ritual es un orden ficticio, idealizado, una abstracción que discurre por encima de un flujo constante de lucha por el poder. Es en este tipo de ideas donde se engarza, poco después, la antropología "transaccional" de su discípulo Fredrik Barth, quien luego se convertiría también en consumado simbolista.

Por lo demás, los ensayos más límpidamente simbólicos de Leach (uno de 1964 sobre categorías animales y términos de insulto, y otro más genérico de 1976), sólo parecen haber servido para que sus colegas ejercitaran su capacidad de refutación y enriquecieran el lé-

xico atinente a lo ridículo (cf. Halverson, 1976; Gamst, 1975; Harris, 1982:221-224; Hirschfeld, 1986). Lo concreto es que el último Leach es asaz desparejo. *"Culture and Communication"*, por ejemplo, es un texto que se presenta imbuido de un espíritu de divulgación, por lo que no sería justo hurgar entre sus tesis para destacar lo que pudiera haber en ellas de objetable. El propósito didáctico que lo anima nos impide medirlo con la misma regla con que se suelen contrastar otros aportes teóricos de mayor enjundia; su participación en la construcción colectiva de la antropología simbólica, sin embargo, que se deriva de su aptitud extraordinaria como libro de enseñanza, ha sido mucho más relevante de lo que permitirían prejuzgar sus virtudes intrínsecas.

No puede decirse que sea un libro excesivamente personal. Si se elimina lo que el autor usurpa a Jakobson, a Lévi-Strauss y a Mary Douglas, es dudoso que subsista algún residuo que Leach pudiera a conciencia reclamar como propio. Se trata, eso sí, de un planteo bastante atípico en cuanto a su enfoque, de una verdadera anomalía clasificatoria. Si bien su encuadre es básicamente estructuralista, la recurrencia de categorizaciones en términos de "metáforas" y "metonimias" harían sospechar que estaría mejor clasificado dentro del enfoque que hemos llamado "retórico"; mirándolo bien, empero, tales figuras carecen allí de la necesaria latitud expresiva y de la suficiente referencia a lo estético. Lo que de ellas se rescata es siempre su aspecto "posicional", el hecho de que se encuentren en relación paradigmática o sintagmática con las sucesivas instanciaciones de sus contextos.

La ejemplificación escogida por Leach, lejos de ser etnográfica, recurre a versículos del Levítico, a la mitología y al ritual hindúes y a la vida cotidiana. Y que el libro sea rebuscadamente elemental no quiere decir que no suscite, en el fondo, problemáticas del más profundo interés. Pero, en definitiva, el admirado Leach no nos termina de convencer; por momentos, la ilustra-

ción de los casos (el punto más débil) llega a ser más inmoral que propiamente baladí; obsérvese esta impresionante muestra de insensibilidad humana y de incompetencia antropológica, escrita tres años después del advenimiento de Pinochet:

> "Caso 1. Hechicería política. En muchas partes de América latina, Africa y Asia contemporánea, el método normal de cambiar el régimen político es el golpe militar. En la gran mayoría de los casos, el derramamiento de sangre implicado *es despreciable*. La insurrección se completa en unas horas, y los líderes del gobierno derrotado se retiran a un exilio confortable en el extranjero. La forma de tales golpes está bastante estandarizada: consiste en el asalto militar al palacio presidencial. Las proclamas (hechizos) del militar usurpador en los periódicos y en la radio desempeñan un gran papel en el proceso . (. . .) El golpe es un acto expresivo más que técnico, pero en nueve casos de diez obtiene el resultado apetecido. ¡No se debería suponer que la magia y la hechicería nunca funcionan!" (1985:43).

El rigor de los métodos de Leach no alcanza a contrapesar el infortunio de estas misceláneas. El procedimiento traspositivo al cabo del cual los distintos momentos de lo simbólico quedan reducidos invariablemente a metáforas o a metonimias, no es ni tan riguroso como para aportar genuina sistematicidad a la interrogación del objeto, ni tan expresivo como para no empobrecer sus significaciones latentes. Según hemos comprobado hace algunos años, no se pueden reducir las figuras retóricas de los textos hindúes al simple par de tropos clásicos de Occidente sin perder de vista isomorfismos precisos, paralelismos esenciales, entre aquellas figuras, la praxis ritual concomitante y los principios técnicos que rigen el proceso de curación, de invocación o de exorcis-

mo a los que el texto y la praxis se aplican. Leach sobresistematiza, esquematiza, desencarna, sin dar con ningún sentido en su camino. No importa que, al fin y al cabo, las figuras hindúes puedan reducirse, si el análisis así lo amerita, a metáforas y a metonimias, o a quiasmas y a zeugmas; también, si vamos al caso, podrían reducirse a morfos, a fonos o a sememas. Pero el nivel en el que pueden plantearse tanto los isomorfismos antedichos como las explicaciones necesarias obviamente no es ése, sino el de las correspondencias lingüística y culturalmente codificadas. El símbolo no se explica a través de una sistematicidad *cualquiera*, sino mediante una correlación *precisa* con otros universos de sentido.

Esto sugiere interrogantes que trascienden el interés de esta obra individual: ¿Qué garantiza que la explicación sólo sea posible en el punto exacto en el que el símbolo se revela como metáfora o metonimia, o en donde se transparenta su relación sintagmática o paradigmática con la instancia global en que aparece, o en donde el análisis hace surgir el primer atisbo de sistematicidad? ¿No habría que buscar la explicación también más allá o más acá de este punto? ¿O es que acaso se confunde todavía una simetría analítica circunstancial con una plena cumplimentación explicativa?

Para colmo de males, ni siquiera el artificio analítico nos resulta sólido. En principio, puede observarse que la metonimia de Leach está mal definida y peor ejemplificada, por cuanto las relaciones sintagmáticas, las de contigüidad y las de parte-todo (o sinécdoques) no son indefectiblemente idénticas, ni equivalentes, ni complementarias. Por un lado, hablar de "contigüidad" en las metonimias de causa-efecto presupone una idea más bien metafórica. Por el otro, el modelo de los *schemata*, así como el tratamiento dado al tema por I. A. Richards, Max Black, Lakoff o Lausberg, han demostrado *ad nauseam* que muchas metáforas típicas se construyen en base a la propiedad común de *partes* discretas del con-

junto de sus rasgos semánticos o de sus connotaciones (cf. Richards, 1971; Black, 1966; Lakoff y Johnson, 1980; Lausberg, 1976). La metonimia no sólo subyace estructuralmente a la metáfora, sino que la diferencia entre ambas figuras se reconoce gradual, difuminada, con amplias zonas de indeterminación.

No mucho mejor le va a la definición que da Leach de la metáfora en sí y de las relaciones paradigmáticas, a las que compara indebidamente con la armonía musical; ésta no es para nada "vertical", ni presupone necesariamente "semejanza" alguna (cf. 1985:21-22, 59-62): la armonía sólo exhibe verticalidad en su representación gráfica, y no en su realidad sonora que es, por el contrario, un fenómeno de simultaneidad (o sea, de "contigüidad" temporal absoluta) y de desemejanza. Cae de suyo, por añadidura, que las relaciones paradigmáticas no se agotan, ni de lejos, con las expresiones metafóricas, y quizá viceversa: ambas categorías no son coextensivas.

Ahora bien: si es verdad (como nosotros suponemos) que las categorías distintivas en cuestión se presuponen mutua y recursivamente en diversos niveles de análisis, y si es cierto (como Leach insinúa sin quererlo) que la identidad no es más que una de las formas posibles de la diferencia, puede deducirse entonces que esas dichosas categorías perpendiculares de metáfora y metonimia, que sostienen todo este discurso, sólo sirven para practicar distinciones que seguirían siendo ilusorias y fortuitas aún cuando no fuesen, como lo son, vacías. Distinciones, cabe agregar, que contravienen las premisas del método estructuralista que presumen enriquecer, porque prestan una atención ilegítima al "significado" de los términos para así etiquetarlos (Leach, 1985:35), y porque dejan que las relaciones entre ellos se disuelvan en la monotonía de un par mezquino de figuras inciertas, siempre iguales a sí mismas.

Sea como fuere, *"Culture and communication"* sigue siendo una obra harto más lograda que otras mo-

nografías especulativas que Leach continúa acumulando para solaz de los críticos deseosos de presas fáciles, quienes encuentran sencillo refutar, por ejemplo, la afirmación de que "perro" (dog), usado como insulto, es un anagrama invertido de "Dios" (God). El estruendoso fracaso de Leach ante problemáticas relativamente simples de su propia cultura (que hace temer por la propiedad de sus juicios acerca de contextos exóticos) ilustra una situación generalizada en buena parte de la antropología simbólica: la carencia de un aparato conceptual y de un modelo que permitan vincular lo histórica y cognitivamente real con lo estructural y analíticamente plausible.

7. Enfoque holístico

Paradigma teórico: Ecología cultural (neo)evolucionismo.
Objeto: El símbolo en relación con el contexto total.
Plano: Realidad total.
Propósito: Determinar la relación entre la circunstancia exterior y las manifestaciones simbólicas.
Convergencia disciplinaria: Sistémica, ecosistémica.
Estudios representativos: Roy Rappaport (vs.), Marshall Sahlins (vs.), A. I. Hallowell (1955), James Fox (1972), Murray Leaf (1974), Ladislav Holy (1983), Jonathan Friedman (1974), Emiko Ohnuki-Tierney (1972), Florence Harwood (1976).

Este enfoque se distingue del precedente por su mayor abarcatividad y por la yuxtaposición de un nivel analítico adicional (el entorno o ambiente) que viene a agregarse a la interpretación de la estructura social como parte del estudio del símbolo. Al igual que la especie anterior, este tipo de abordes lleva implícita la problemática de la determinación y de la causalidad, a propósito de la cual se ha propuesto una multitud de hipótesis disímiles. Los simbolistas han reconocido como propios ciertos estudios encuadrados en el marco de las relaciones ecológicas y tecno-económicas en las distintas cultu-

ras, en los que no siempre el símbolo es el factor preponderante (Rappaport, 1979; Godelier, 1977; Friedman, 1974; cf. Colby, Fernandez y Kronenfeld, 1981:424). Lo que define la inserción de un análisis en esta categoría es la mera inclusión de lo ambiental como término del discurso, y no necesariamente la precedencia otorgada al contexto sobre el símbolo; el estatuto de este último varía desde un mínimo apenas perceptible en Rappaport hasta un máximo abrumador en Sahlins, pasando por una interpretación igualitaria entre símbolo y contexto en la antropología *emic* que estudia los "mapas cognitivos", la cosmografía mítica y la representación simbólica del espacio (cf. Holy, 1983; Hallowell, 1955; Harwood, 1976; Ohnuki-Tierney, 1972).

Alternativamente jerarquizado o subordinado, el ambiente figura a veces como fondo pasivo, como escenografía, como contextualización fingida o espuria. Su sola presencia introduce de todas maneras, más allá del problema de la determinación, el del modelo mediante el cual se explica el modo de ser y hasta la propia existencia de la cultura: adaptativo y causal para los evolucionistas, intencional y teleonómico para los sistemólogos y los ecologistas culturales. Unos postulan sistemas cerrados, determinados causalmente por las condiciones iniciales, donde otros perciben sistemas abiertos, orientados hacia metas. Esto ha desatado una polémica entre los sustentadores de los respectivos modelos, en la que lo simbólico juega un papel de relieve; recuérdese, por ejemplo, la querella sobre el tabú del cerdo entre los musulmanes, iniciada por Mary Douglas desde una antropología simbólica todavía incipiente, contestada por Marvin Harris desde el materialismo cultural y terciada por Diener desde su peculiar neo-evolucionismo; o la disputa sobre la prohibición de la carne de vaca en la alimentación de los hindúes, impulsada por Harris, y que siguió un circuito similar (cf. Douglas, 1973; Harris, 1980; Simoons, 1974, 1979; Diener, 1979; Diener y Robkin, 1978).

Muchos de los modelos considerados sistémicos, re-

lativos a sistemas "abiertos" y a circuitos cibernéticos, no lo son en realidad. El tratamiento dado por Geertz (1963) al proceso de involución agrícola en Java, pongamos por caso, ha sido considerado "ecosistémico", en el sentido que han impreso a esa categoría Vayda y Rappaport. Pero (como lo puso de relieve John Bennett) las propiedades de su sistema resultan adecuadamente descriptos mediante conceptos ya existentes para el análisis del cambio histórico y económico; la variable clave es en todo caso el sistema social, es decir, el conjunto de las necesidades humanas, las habilidades pautadas, los mecanismos de organización (Bennett, 1977:183).

En este territorio epistemológico incierto y atípicamente tensionado, Marshall Sahlins es un trofeo enarbolado por los simbolistas con el mismo fervor (y con la misma intención ideológica) con que los medios de comunicación del establishment exhiben a los bailarines exiliados de Rusia. Al ser un desertor arrepentido del materialismo de sus años de juventud, su palabra se toma, en el bando idealista, con un plus de consideración. A mediados de los '60, Sahlins todavía sustentaba argumentos de tono y de ámbito materialista, y se encontraba junto con Elman Service en trance de complementar una estrategia evolucionista con una ecología cultural modificada. Cuando Lévi-Strauss le consigue un cargo en el Collège de France para el período 1967-69, Sahlins se vuelca parcialmente hacia el estructuralismo, tendencia que lleva de regreso a Chicago y que exacerba durante el debate de la antropología económica entre los substantivistas y los formalistas. En uno de sus artículos más conocidos sobre la economía tribal aún sostiene, como diría Leaf, cierto "monismo"; su trabajo "lleva implícito algo más que una simple idea de que la economía está relacionada funcionalmente con las combinaciones sociales y políticas de las sociedades tribales. La economía no puede separarse de estas combinaciones; está organizada por instituciones exactamente tan generalizadas como las familias y los linajes. (...) El parentesco y la política,

en la sociedad tribal, *son* la organización misma del proceso económico" (Sahlins, 1976a:233).

A partir de la compilación de su *Economía de la Edad de Piedra,* ese monismo ontológicamente ambiguo en el que una cosa puede de repente "ser" otra y en el que los conceptos no se distinguen para nada de sus referentes, va dejando paso a un dualismo inconfesado en el que los factores "sociales" se diluyen en aspectos más bien "culturales" que pasan a detentar la primacía (1972:48-49). Cuando escribe *Cultura y razón práctica,* en 1976, el poder de determinación de la esfera cultural-simbólica es ya absoluto, aunque Sahlins insista en oponerse a la antinomia endémica del pensamiento burgués entre sujeto y objeto, o entre espíritu y materia, o entre el hombre y el mundo (1980:10).

Si por un lado es evidente que Sahlins se enfrenta sin advertirlo con tres antinomias lógicamente irreductibles en lugar de una, por el otro hay que darse cuenta que su estrategia de razonamiento sólo se hace posible mediante una sutil confusión de los términos que conforman históricamente las respectivas dicotomías. Sahlins pretende conciliar al hombre con el mundo invocando un *tertium quid,* la cultura, que define siempre de manera retórica y parcial, y que puede tanto ser un conjunto que englobe los bienes materiales, las relaciones sociales y la significación (p. 256), como transformarse en una herramienta de imposición de significados (p. 10, p. 75). La "cultura" de Sahlins, que es también "una nueva suerte de objeto, poseedor de propiedades distintivas", creado a partir de la "apreciación simbólica" y de la "síntesis de la realidad objetiva" (p. 88), no es un mediador imparcial, ya que en la dialéctica del pensamiento y la existencia concreta está más cerca de uno de los términos que del otro, si es que no es lisa y llanamente uno de ellos. La "cultura" así concebida surge de o consiste en una actividad pensante sobre el mundo; el pensamiento, en otras palabras, tiene al mundo por objeto. Ahora bien: ¿No es esto trivial? ¿Cómo puede una oposición resol-

verse o mediarse invocando como síntesis suya la actividad que uno de los términos ejerce, tomando al otro como referente? ¿No es ilusoria esta resolución? ¿No deja acaso a la antinomia en el mismo estado en que fuera definida?

La respuesta ha de ser, en todos los casos, fatalmente afirmativa. No podría ser de otra manera, ya que en el discurso ideologizado de Sahlins la denotación de los términos nucleares, sus relaciones de inclusión y de contraste, su naturaleza concreta o abstracta, su adscripción a la conciencia o a lo subliminal, se hallan en continua metamorfosis. Las únicas formalizaciones atañen sólo a cuestiones periféricas, mientras que las argumentaciones centrales soportan la carga de una espesa retórica. Sahlins ha mantenido siempre la definición componencial de las categorías que usa en estado gelatinoso, y ha consentido que las implicancias de sus pruebas, asimismo triviales, no guarden casi nunca relación con lo que se discute.

Sahlins ha sido, de hecho, un agudo crítico del "fetichismo cibernético" de Vayda, Collins y Rappaport (1980:116-120), pero no se ha hecho cargo de su lección esencial. La determinación estructural "en general" o "en última instancia" que a él y a tantos otros preocupa, es, como nos ha enseñado la teoría de los sistemas generales, un pseudoproblema: el resultado de toda indagación en torno suyo, está supeditado a la naturaleza del circuito causal escogido, a los fenómenos específicos que se confrontan, al valor relativo de éstos como representantes de sus estructuras respectivas y al estado circunstancial del sistema en el momento que se toma como punto de referencia. Concluir que la infraestructura se impone a la superestructura (o viceversa) a partir de la demostración de una relación causal aparente entre dos fenómenos intuitivamente seleccionados de cada uno de los niveles, constituye cuando menos una falacia estadística, en la que se generalizan las propiedades de un elemento a todo el subsistema o nivel al que pertenece, y en la que se

arranca de un proceso continuo una instancia a la que se deja *ipso facto* huérfana de historia, carente de consecuencias y desligada de sus interacciones adicionales.

Sahlins atinó a abandonar sus posturas izquierdizantes y su materialismo inicial justo en el momento en el que la intelectualidad europea declaró abolidas las utopías y se inclinó vigorosamente hacia las pautas liberales. Actualmente, también los llamados "estructuralistas marxianos" están dedicando una atención creciente a la superestructura de los dispositivos simbólicos y a su presunta capacidad de determinar, y no sólo ya reflejar, lo infraestructural (cf. Godelier, 1977; Friedman, 1974). Baudrillard es otro de los renegados que plantean una inversión de la jerarquía marxista, asignando un papel determinante a lo que él define como "la economía política de los signos" (1972:130). Sin identificarse, empero, con el posmodernismo interlectualista en que se inscribe el discurso-diatriba de Baudrillard, Sahlins comparte con él ciertas constantes, tanto ideológicas como estilísticas: un mensaje impregnado por un aire más bien paranoide de polémica contra un materialismo transfigurado y fantasmático; el giro persistente de las especulaciones alrededor de instancias "fundantes" o "constitutivas" de la significación; una indiferencia nada espontánea por los recaudos lógicos y epistemológicos que hacen a sus respectivas maneras de teorizar y de discutir, que remite cada falacia captada en el argumento ajeno no a la forma indebida de la proposición sino a una concepción equivocada e ideológica del mundo y de la realidad; y, sobre todo, una especie de pan-simbolismo romántico y permanente, que subyace a la contemporaneidad y al tecnicismo de la terminología.

Especialmente sintomática del pan-simbolismo de Sahlins es su habilidad para trasmutar cualquier problemática (fisiológica, perceptual, cognitiva, ecológica o lo que fuere) en una demostración palpable de la omnipotencia de la "cultura" (esto es, de la capacidad simbólica) para ordenar y llenar de significado el mundo.

Véase, como paradigma de ella, su relectura del clásico tratado cognitivista de Brent Berlin y Paul Kay, "*Basic color terms: their universality and evolution*" (1969), en el que se formula una refutación en regla del relativismo lingüístico de Sapir-Whorf. Para Sahlins, la ocasión viene a cuento para subvertir el fondo universalista de la tesis de Berlin y Kay, reivindicando simultáneamente la primacía de lo simbólico, la prioridad ontológica de lo simbólico respecto de lo perceptual y las hipótesis del relativismo más oscurecedor: "En este trabajo —expresa— defenderé estas ideas convencionales, no en contra de los hallazgos de Berlin y Kay, sino con su ayuda. Sostengo que estos resultados son consecuentes con el hecho del uso social del color no meramente para significar diferencias objetivas en la naturaleza, sino en primer lugar para comunicar distinciones significativas de la cultura" (1977:167).

La idea de Sahlins es que los colores funcionan como "códigos semióticos" (¡!) y que, tanto en su papel de "términos" como en función de sus propiedades concretas, son empleados como "signos" en vastos esquemas de relaciones sociales; esquemas que pueden interpretarse, a su vez, como estructuras de significación por las cuales personas y grupos, objetos y ocasiones, se diferencian y combinan en órdenes culturales. La tesis es que, dado que los colores sirven a esta identificación cultural, sólo ciertos perceptos cromáticos son singularizados como "básicos": a saber, aquéllos que por sus rasgos distintivos y por sus relaciones puedan funcionar como "significadores" (*signifiers*) en sistemas informacionales.

A partir de estas definiciones fluidas, inciertas e inestables, varias veces repetidas como letanías en variantes sutiles, siempre indiferentes por los significados precisos de las categorías informacionales básicas (canal sensorial, código, medio, mensaje) cuyos atributos se confunden o se intercambian con arreglo a las necesidades contingentes de la argumentación, casi no vale la

pena seguir el trámite de las aserciones discursivas al cabo de las cuales Sahlins demostrará o creerá demostrar lo que se había propuesto.

Obsérvense, de todos modos, algunas de las modalidades que las transgresiones de sentido alcanzan en su discurso. La más palmaria tiene que ver con la ambigüedad estratégica del uso de lo "significativo", tanto para hacer referencia al mero hecho de la aparición de una señal en sentido informacional estricto, como para referirse a "significados" en la plena acepción de "entidades semánticas". También es polivalente la categoría de "código", al parecer no vinculada sólo con una convención que atañe a las reglas con que se cifran y descifran los mensajes, sino con la corporeidad y distintividad de los mensajes mismos. De aquí que el nivel informacional opere, según el contexto de la argumentación, ya sea en el más puro término combinatorio, estadístico, diferencial, probabilístico o matemático, como obrando además en función de "significados" que nunca se sabe de dónde emergen, como no sea de una "cultura" antropomorfizada e inmaterial que trabaja a su antojo sobre la substancia inerte.

Sahlins afecta ignorar que la "información" a la que se refiere la teoría formal que se ocupa de ella (y de la que extrapola solamente las imágenes que le conviene) nada tiene que ver con la "significación" en tanto articulación de sentidos. Y en rigor tampoco tiene que ver en absoluto con la "información" si se entiende a ésta como transferencia atómica o molecular de "significados": al punto que Bar Hillel, y tras él buena parte de la psicolingüística, ha propuesto que la Teoría de la Información sea redenominada "Teoría de la Transmisión de Señales" (Osgood y Sebeok, 1974:55) para aventar cualquier connotación de semanticismo. Para Sahlins, los colores, en este caso, funcionan al unísono como mensajes, como perceptos, como cualidades distintivas, como códigos y como significados. No hay en su discurso niveles de tipificación correlativos a los atributos predi-

cables o pertinentes en cada plano de analiticidad, sino una fluencia abiertamente al servicio de una demostración viciada desde el principio por la incertidumbre acerca de las dimensiones significativas y de la denotación de todos los conceptos.

De este enrevesamiento analítico, muy probablemente intencional, es posible extraer cualquier interpretación. Incluso puede llegar a disimularse la contradicción fáctica más ostensible: el hecho de que los rasgos distintivos y las relaciones susceptibles de establecerse en el continuum cromático que habilitarían a los colores para que se comporten como señales son, tanto *a priori* como por haber sido corroborado experimentalmente hasta el hartazgo, las mismas para todos los hombres (cf. Kay y McDaniel, 1978; Kay y Kempton, 1984). Si para producir artificiosamente una explicación se toma la identificación de los rasgos distintivos y el esquema de las relaciones y oposiciones *a posteriori* de la codificación que de ellos presuntamente hace "la cultura", las premisas y la comprobación se encontrarían en un círculo.

La pasmosa y militante laboriosidad de Sahlins para opacar los hechos y esconder el camino seguido por su lógica, le permiten tender una trampa que no es para nada ocasional, sino que ejemplifica una faceta arquetípica de su estilo. Esta vez, el hecho que la cultura singularice ciertos focos del espectro y les imponga contenidos simbólicos opera al mismo tiempo como axioma, postulado, hipótesis y prueba, y encima como consigna y grito de batalla. De todo esto se deduce que, de acuerdo con el lineamiento y el sentido que en cada ocasión se siga como hilo del discurso o se recupere como contenido de sus expresiones, el silogismo de Sahlins puede ser tautológico, contradictorio o simplemente vacío. Son tan abiertas sus lecturas posibles como dispersas y vaporosas son las pautas de su argumentación: el lector puede elegir el tipo de falacia mediante el cual quiere ser engañado.

No mucho más satisfactorio nos resulta un ensayo simbolista de Murray Leaf (1972), que se sitúa en el mis-

mo ámbito de preocupaciones fenomenológicas expresadas por Milton Singer y por Roy Wagner, a quienes Leaf admira. Su trabajo pretende ampliar la descripción de la comunicación simbólica realizada ya por esos autores, extendiendo el abordaje analítico más allá de la organización social y de la religión, "hacia dominios normalmente considerados económicos o ecológicos" (Leaf, 1981: 332). El propósito manifiesto de Leaf es el de trazar una metodología para "deducir" sistemas de significados subyacentes a los actos comunicativos dentro de una cultura, proporcionando elementos de juicio para acceder luego a niveles de comprensión universalmente válidos. Los temas teóricos que lo obsesionan son el de la relación entre las estructuras formales de los sistemas de significación y los tipos de símbolos rituales utilizados para transmitirlos, la necesidad de ampliar el concepto de ritual para hacer caber en él todos los comportamientos estereotipados, y el vínculo existente entre los sistemas simbólicos específicos y el problema genérico de la libertad y el orden. Una vez más, la factibilidad de un proceso deductivo se ve bloqueada, en el empeño de Leaf, por el carácter oscilante e impreciso de la terminología.

Por su parte, Roy Rappaport viene sugiriendo por lo menos desde 1967 la utilidad de servirse, en ecología antropológica, de los criterios y conceptos de la ecología animal. Como ventajas del método, postula que el uso de un marco de referencia conceptual generalizado y la consideración del agregado humano como una población ecológica conmensurable con otras unidades con las que actúa formando redes alimentarias, comunidades bióticas y ecosistemas, hace a sus interacciones susceptibles de medición. Rappaport propone distinguir entre el "entorno operacional" y el "entorno cognitivo", es decir, entre el modelo del entorno sustentado por el analista y el reconocido por el pueblo que estudia. Mientras que es posible considerar las relaciones materiales de una población local sin referencia a este último, estima razonable concebir la *Weltanschauung* de un pueblo como

parte del mecanismo que induce a los individuos a comportarse como lo hacen y como elemento para enriquecer la comprensión de las relaciones materiales.

La modalidad de análisis sugerida por los propios intercambios de materia y energía es, para Rappaport, de orden *sistémico*. Los análisis no deben confinarse a las relaciones materiales solamente; hay que tratar de elucidar también las formas en que esas relaciones son reguladas: en términos sistémicos, se deben investigar los mecanismos que hacen que los estados de las variables intervinientes se mantengan dentro de rangos viables. En los sistemas ecológicos en los que interviene el hombre, es de esperar que los mecanismos de auto-regulación incluyan importantes componentes culturales. Los rituales Maring son el ejemplo escogido por Rappaport: en respuesta a cambios que ponen en peligro los estados de ciertas variables, se "dispara" el ritual, que tiene el efecto de retornar el estado del sistema dentro de un rango óptimo. En este caso, el "entorno cognitivo" (el modelo ambiental de los actores) actúa como la memoria de un computador que se encarga del control automatizado de un proceso. En este sistema automático, las señales concernientes al estado de las variables se reciben en la memoria, donde son comparadas con valores ideales de referencia; en caso que los valores sean críticos, se inician programas de normalización. Mediante este símil, podremos inquirir —asegura Rappaport— de una manera razonable, cuál es el valor adaptativo de una ideología.

En 1971 Rappaport estima que al margen de su rol homeostático, el ritual funciona como un dispositivo de comunicación altamente estilizado, comparables a los *displays* eróticos de los animales, descriptos por los etólogos. Un ritual podría redefinirse, entonces, "como un conjunto de actos convencionales de *display* a través del cual uno o más participantes transmiten, tanto a ellos mismos como a los demás presentes, información concerniente a sus estados fisiológicos, psicológicos y sociales" (1971:63). Tanto el contenido como la ocasión de ocu-

rrencia de los rituales son pertinentes en esta comunicación. El contenido no sólo se compone de referencias más o menos "estructurales", como se reconoce habitualmente, sino también de "información cuantitativa", que no se limita, ni mucho menos, a la evidencia obvia del número de sus ejecutantes. Incluye, además, una especie de alusión métrica, analógica, representada por los valores que se consumen o se distribuyen. La ocurrencia misma del ritual vendría a representar su faceta "binaria", que conoce sólo los estados "si" o "no", y que informa reflexivamente acerca de si las cotas cuantificables han alcanzado o no sus magnitudes críticas.

Con el correr de los años, Rappaport se fue interesando cada vez más por lo que en un principio quedaba subsumido en su categoría del "entorno cognitivo", al punto que en 1975 su modelo puede considerarse plenamente mixto, a mitad de camino entre un eticismo más o menos fiel a la primera etapa, homeostático-funcionalista, de la teoría de sistemas, y un emicismo que tiene mucho en común con el enfoque semántico-interpretativo. Rappaport seguía reconociendo entonces dos facetas en toda ceremonia religiosa: una de ellas es la de su "significación", en el sentido geertziano, y la otra es lo que se llama su "ser", el cual comprende su naturaleza específicamente sistémica de mecanismo de control global.

Cualquiera sea el mérito que los simbolistas puedan conceder a la recuperación por parte de Rappaport de las variables ideacionales para hacerlas intervenir en un cálculo formal, lo cierto es que el conjunto de sus interpretaciones ha sido rechazado por los ecólogos. En el momento de su publicación, el estudio de Rappaport que funda su método fue la pieza mejor documentada en ecología cultural; sus diez apéndices proporcionaban una reunión de datos sin precedentes sobre el clima, la producción agrícola, la flora, la fauna y los intercambios de energía entre una comunidad y su ambiente. Sin embargo, estos datos no están integrados deductivamente en el análisis interpretativo de cómo el ritual y otras

conductas simbólicas sirven como mecanismos automáticos de regulación. Sólo están allí, pretendiendo actuar por ósmosis o por contigüidad, y muchas veces debilitando, en apariencia, las ideas que deberían confirmar (cf. McArthur, 1974:121).

En otras palabras, el estudio, al igual que otros posteriores de la misma autoría, no constituye una demostración rigurosa, cuantitativamente fundamentada, de las causas ecofisiológicas de las respuestas conductuales humanas a sus necesidades. A pesar de su rico trasfondo fáctico, el análisis no es más que una operación analógica en la que las complejidades ecosistémicas, la activación de los procesos simbólicos y una impresión generalizada de causación ambiental son sugeridas plausiblemente, pero no articuladas ni resueltas en detalle. En síntesis, Rappaport sigue el protocolo, pero no las operaciones analíticas, de la estrategia natural-ecológica que él mismo propone; consecuentemente, sus demostraciones vuelven a parecerse a un conjunto de proposiciones funcionalistas clásicas y los símbolos vuelven a ser los resguardos del *statu quo* y los artífices del eterno equilibrio.

Avanzados ya los años '70, mientras la fenomenología gana terreno en los Estados Unidos, buena parte de la intelectualidad francesa que profesaba anteriormente un marxismo más o menos ortodoxo, se convierte de lleno a un estructuralismo más filosofante que metodológico. En el grupo *Tel Quel*, Philippe Sollers, Marcelin Pleynet y Julia Kristeva dejan de rendir culto al orden social maoísta, pasándose al bando de los adoradores de la Norteamérica de Reagan casi sin sonrojarse. Foucault, Derrida, Deleuze y Poulantzas también se trasladan pragmáticamente hacia la derecha, siguiendo el rumbo del post-modernismo codificado por Lyotard (cf. Anderson, 1986:30-65). En concurrencia con estos giros, un fragmento significativo de la antropología estructural-marxista, con Godelier a la cabeza, reemplaza su estructuralismo metodológico por un post-estructuralismo genérico que se opone a la historia, y su marxismo más o

menos literal por un post-marxismo que redescubre, de pronto, la preminencia sublime de "lo ideal". En el viejo imperio insular, los veteranos luchadores contra el colonialismo científico deponen las armas o amortiguan sus golpes: Talal Asad abandona el estilo de la diatriba y encuentra en la antropología conservadora, abismada en símbolos y significaciones, no tanto una aberración ideológica como un conjunto de aporías epistemológicas que los mismos "marxistas vulgares" son susceptibles de compartir. Radicado en Suecia, donde la medianía teórica hace de él un Mesías, Jonathan Friedman acompaña este vaivén reconociéndose sin tapujos como post-estructuralista, sindicando a Marvin Harris como "materialista paranoide", adoptando y descartando modelos matemáticos proclives a la fenomenología (como la Teoría de Catástrofes de René Thom) y convirtiendo la búsqueda de la esencia de los "significados simbólicos" en un auténtico frenesí, en el que los diagramas metafóricos triunfan siempre sobre los razonamientos formales. También los otrora apóstoles del formalismo, como Stephen Tyler (1978, 1984, 1984a), redescubren, al difundirse el ideario hermenéutico, los beneficios del posmodernismo y de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, ambos en abierta connivencia en el seno de una reformulación irracionalista que tiene cierto talante apocalíptico; Tyler avizora la "etnografía posmoderna" como un proceso de contextualización emergente y cooperativo, como una conjunción estética de fantasía y realidad y como una brega del etnógrafo desvalido con un excedente infinito de significaciones. Conviene que el lector memorice estas pautas, que se están convirtiendo en los lugares comunes más favorecidos en nuestra década.

Todas estas metamorfosis son demasiado radicales y están todavía demasiado cerca para que se pueda juzgar su productividad; ésta no parece ser mucha: las palabras claves son, por ahora, "nihilismo", "escepticismo", "desconstrucción", "disolución", "heterogeneidad". El simbolismo antropológico rima extraordinariamente bien con

esta coyuntura en la que los arrepentidos, renunciando a un materialismo en momentánea bancarrota, llevan abundante agua para su molino. Pero todos los "post-modelos" holistas, calcos recíprocos en lo estilístico, exhiben sin tapujos su provisionalidad, su incertidumbre, la prisa que ha regido su diseño, el compromiso (o descompromiso) ideológico que los motiva. El contexto de descubrimiento (la vejez paulatina de los líderes de opinión, el encogimiento de las prerrogativas académicas, los intereses editoriales que favorecen el *interpretive turn*, el imperativo de estar a la moda, la dificultad amenazante de las herramientas axiomáticas, el mito periodístico de la intelectualidad liberal, el fin de las utopías) explica el estado de cosas mejor de lo que las nuevas teorías explican los símbolos. En lo epistemológico, ninguna propuesta posmoderna opone una resistencia señalable a la inspección crítica, y la misma autocrítica, ahora ritualizada, acostumbra disolver los aportes posibles al cabo de pocos meses. La búsqueda se ha transformado en una virtud en sí misma, mucho más apreciada que la construcción o que el hallazgo, sospechosos ambos de dogmatismo. Nada se asienta sobre el suelo firme: a la antropología dogmática le ha sucedido la antropología descartable, la obsolescencia teórica programada, el *bricolage* mecánico de hipótesis cuya precariedad las refuta mientras se las enuncia, el intercambio paroxístico y el eterno retorno de modelos sin valor de uso. Y nada de lo que se aduce ha logrado trascender verdaderamente el abismo entre el pensamiento, la sociedad y el contexto que era el problema a solucionar por este enfoque: la discontinuidad entre los diferentes niveles sigue estando allí, irreductible.

III. ARTICULACION Y CONCLUSIONES

La disposición paradigmática de las estrategias propias de la antropología simbólica que hemos expuesto puede parecer lógicamente incompleta y hasta cierto punto subjetiva. Recuérdese, no obstante, que nos hemos comprometido no a inventar un conjunto formal capaz de definir los límites de la indagación simbólica más allá de la voluntad expresa de sus autores, sino más sencillamente a acatar un consenso y un hecho consumado. El paradigma ideal delineado es entonces un dispositivo heurístico frente al cual las ocurrencias manifiestas de la investigación simbolista que se reconocen émicamente como tales se comportan como sus sintagmas posibles. Por ende, la antropología simbólica definida por la extensión de los enfoques propuestos no puede juzgarse como la resultante de una empresa deductiva, sino como una constatación de decisiones más o menos arbitraria de lo que se incluye y de lo que se acepta históricamente como formando parte de ella. Por eso están excluidos de esta antropología simbólica (como también lo están de la real) los estudios etnomusicológicos, etnocoreográficos o etnoestéticos, aunque se refieran a entidades cuya dimensión y densidad simbólica no cabe poner en tela de juicio, así como las investigaciones enroladas en forma explícita en vecindades tales como la etnometodología, el interaccionismo simbólico, la sociología del conocimiento o la fenomenología *strictu sensu.*

Nuestro esquema no resume los contenidos de los estudios simbolistas ni siquiera atrozmente, ni esboza tampoco los perfiles de su historia; si se pretende juzgar el estilo, el equilibrio entre las teorías y los ejemplos, o incluso las modalidades de tratamiento de temas específicos, habrá que remitirse sin demora a los originales o a sus mejores exégesis. Lo que se quiso lograr aquí fue una sistematización práctica de las líneas de razonamiento y de los niveles de tipificación perceptibles en el conjunto de los estudios simbolistas, expresada en términos de grandes clases, evitando el extravío en enumeraciones tentadoras, pero tendientes al infinito, como la de los conceptos producidos o la de los asuntos tratados.

A partir de estas clases abarcantes, que con cierta elasticidad hemos llamado "paradigmas", existe la posibilidad de generar el núcleo epistemológico e ideológico de las estrategias concretas añadiendo una serie de determinaciones diacríticas, susceptibles todas ellas de expresión bipolar. Más o menos independientemente de la forma paradigmática del modelo y del plano de realidad que tematice como su objeto, un estudio antropológico (simbolista o no) puede ser entonces:

1) Si las categorías que se utilizan son las de los actores a que se hace referencia: *emic*; si son las (de la cultura) del investigador: *etic* (cf. Harris, 1978; Feleppa, 1986).
2) Si las categorías analíticas y las conclusiones del estudio no son extensibles o extrapolables para la comprensión de otras culturas: *particularista*; si sí lo son, o si se establecen correlaciones más o menos sistemáticas: *comparativista* (cf. Köbben, 1973).
3) Si los criterios analíticos intentan reflejar comprensivamente los de la cultura en estudio, marcando su especificidad: *relativista*; si se pretende que las categorías poseen un carácter objetivo o generalizado: *universalista*.

4) Si no se busca establecer irregularidades ni pautas constantes, sino interrogar un acontecimiento único e irrepetible: *idiográfico*; si se trata, en cambio, de determinar regularidades y de formular leyes: *nomotético.*
5) Si el propósito del estudio es una descripción, completa o no: *descriptivo*; si se quiere trascender la descripción, en procura de las relaciones causales: *explicativo* (cf. Geertz, 1973).
6) Si los conceptos articulados no son referentes inmediatos de los fenómenos que denotan, sino producto de una elaboración o mediación teorética: *abstracto*; si están referidos inmediatamente a la realidad, o si se incluyen definiciones coordinativas para la conceptualización de los fenómenos: *operacional.*
7) Si los predicados traducen un acercamiento empático a la persona o realidad estudiada: *experience-near*; si revelan un distanciamiento analítico: *experience-distant* (cf. Geertz, 1977).
8) Si la determinación de los sucesos se supone debida a fenómenos mentales o a la superestructura: *idealista* (o *mentalista*); si se juzga que lo determinante es en cualquier instancia de naturaleza material o infraestructural: *materialista* (cf. Harris, 1982).
9) Si se centra en las personas individuales o utiliza conceptos de la psicología: *individualista*; si hace uso de categorías colectivas, centrándose en la totalidad sociocultural: *culturalista* (o *sociologista* (cf. Varenne, 1984).
10) Si se pone en primer plano la referencia a los fenómenos y la fidelidad a los "hechos" como cánones de validez: *empirista*; si se hace hincapié en la construcción teorética del objeto y en la lógica de las deducciones: *racionalista* (cf. Leach, 1985).
11) Si se define, en fin, la antropología como una

disciplina interpretativa o estética: *humanista*; si se pretende que su práctica posee o ha de poseer el mismo status que el de las ciencias naturales: *científico* (o *positivista*, o *cientificista*).

En algunos casos, la oposición binaria es traducible a la expresión de un continuum o de una tricotomía: el concepto de "temor", por ejemplo, es más *experience-near* que "fobia", y éste lo es más que "egodistónico" (cf. Geertz, 1977:482); en otros, existe la posibilidad de interponer dos o más mediadores; en otros más, se puede ser ecléctico, dialéctico o "monista". Pero de todos modos, los polos indicados representan siempre los límites absolutos de los respectivos ejes del discurso, así como las líneas de fractura que se argumentan alternativamente cuando se habla de la antropología como de una disciplina en crisis (cf. Jarvie, 1975; Berreman, 1967; Watson y Watson, 1985; Jules-Rosette, 1978; Kaplan, 1975).

No existe, en apariencia, un límite formal del número de distinciones bipolares que es posible postular, ni tampoco un indicador incuestionable de su preeminencia o de su jerarquía mutua. Por eso llama la atención que estos ejes hayan servido tantas veces, en los últimos tiempos, para articular historias y visiones de conjunto de la antropología, siendo que la resultante de una articulación sobre un plan dicotómico favorece la presentación de los hechos conforme a disyunciones maniqueístas.

Ahora bien, lo concreto es que el grueso de las formulaciones individuales inscriptas en la antropología simbólica, independientemente del paradigma global en que se inserten, han escogido en cuanto a sus determinantes diacríticos un punto insistentemente cercano al primer elemento de los distintos ejes binarios, abrazando casi siempre un proyecto que, más allá del posible vanguardismo del método, podría ser caracterizado como ideológicamente "conservador".

En definitiva, una vez que se está dentro de la antropología simbólica, toda tensión y toda discrepancia

que se suscite en su interior, habrá de resolverse a la larga en beneficio del status del símbolo, en la empresa compartida de establecer su identidad y de hacer admitir su fuerza. Todo discurso simbolista, aún el que se presenta como remiso a categorizar cosas tales como "símbolos", hace de éstos su núcleo unánime y la razón de ser de su empresa. Lo notable es que aunque el símbolo sea vaciado de significados, como en Sperber, ningún gesto intelectual alcanza para empequeñecerlo, y mucho menos para abolirlo. De hecho, la "conducta simbólica" sperberiana, si bien renuncia al símbolo como concepto, recupera la prevalencia de *lo simbólico* en general, reteniendo a aquél como su significante oculto; y hasta la fortalecida dimensión social de Douglas necesita imperiosamente del símbolo para constituirse, expresarse y sobrevivir. Incluso en el caso de Kemnitzer, marxista confeso (y otrora menos fenomenologista de lo que hoy lo es), es la potencia del símbolo lo que prevalece, lo que importa desvelar, y lo que facultaría a los pueblos sus herramientas de liberación.

He aquí entonces que la antropología simbólica misma llega a existir por obra de una concordancia no confesada, que es en último análisis de claro sesgo ideológico. De allí que en definitiva, el espacio de la antropología simbólica pueda redefinirse mejor como un lugar geométrico en el que se solapan las ideologías, que como el punto de concordancia de tales o cuales estrategias epistemológicas. Aunque haya que recurrir a una caracterización epistemológica para sistematizar, en cada caso, la forma en que se dice lo que ya se sabe que se va a decir. Dado, además, que la antropología simbólica, salvo la novedad de un caudal más o menos generoso de observaciones, de advertencias, de vínculos cuando mucho intuidos, no ha inaugurado ninguna táctica inédita, ningún enfoque original, cabe ver en esa coincidencia ideológica el criterio de su diferencia con respecto al grueso de la antropología precedente o coetánea. Verificado concienzudamente el *ceteris imparibus* reinante, he aquí que la

prerrogativa de lo simbólico viene a resultar la única variable que permanece constante.

Podría añadirse que esta convergencia sucede, a todas luces, en un territorio dejado vacante por el subdesarrollo y la estrechez del discurso materialista en general (y marxista en particular) sobre el símbolo y lo que le concierne. En efecto, decir que el símbolo es materialización de una ideología, que a su vez obedece o sirve de cláusula de justificación a determinado tipo de relaciones económicas, no dice nada sobre la mecánica del establecimiento, de la selección o de la eficacia de los símbolos, ni explica por qué tal suceso se cumplimenta simbólicamente y no de otra manera. Si el discurso simbolista sobre el mundo es ideológicamente sospechoso por su unanimidad, el discurso materialista sobre el símbolo es epistemológicamente vacío por su virtual inexistencia: aún en el caso de que todo lo actuado por la antropología simbólica resulte científicamente impugnable, lo concreto es que hasta ahora no se ha constituido una alternativa materialista digna de confianza, que haga algo más que reproducir viejos dogmas o generalizar conjeturas esquemáticas.

Se nos dirá que la antropología simbólica tampoco ha resuelto los problemas básicos de la simbolicidad de una manera aceptable para todos. Es verdad. Pero nadie negaría que está intentando resolverlos, y que la discontinuidad entre lo ecológico, lo social y lo simbólico puede ser algún día abolida o minimizada por obra de este intento. La antropología simbólica es, pues, mucho mejor que nada, aunque el conjunto de ella haya discurrido en un plano de argumentación que no tiene mucho que ver con lo epistemológicamente admisible. Nótese, por ejemplo, que el razonamiento simbolista puede subsistir sin siquiera definir su objeto y sin operacionalizar sus términos, e incluso sin distinguir —como exigía Spiro que se hiciese— la clase de los símbolos de la clase de los no símbolos. No se trata de que el símbolo constituya algo así como un "primitivo" de un sistema deductivo eucli-

diano al que no sea necesario definir y que encuentre su excusa en su productividad: del símbolo tal como es conceptualmente, no se siguen axiomas, ni se enuncian postulados, ni se derivan hipótesis rigurosas. El símbolo lleva, en el discurso, una vida retórica.

A nosotros mismos nos ha llamado la atención nuestro cambio de estilo al hablar, respectivamente, de la antropología cognitiva (cf. Reynoso, 1986a) y de la antropología simbólica. En el estudio de las fases de desarrollo de la primera, pudimos llegar a la conclusión de que esta modalidad de análisis había elevado verdaderamente los standards descriptivos, explicativos y validativos de toda la antropología que se ensarzó en diálogo con ella. Aunque puede decirse que el programa cognitivista fracasó, o que sufrió un encogimiento sensible y hasta humillante, el saldo de las polémicas en torno suyo ha sido mucho más que positivo: la antropología sabe ahora una enorme cantidad de cosas acerca de las condiciones y los límites de todo conato de formalización. Con referencia a la antropología simbólica, en cambio, no es nada sencillo trazar un balance y arribar a una conclusión sincera sobre sus virtudes. El carácter mismo de las estrategias revisadas es harto más discursivo que en aquél caso, y hasta es difícil ponerse de acuerdo sobre si se han generado o no conocimientos nuevos por obra suya, más allá de un desconcertante cúmulo de datos que vuelven a poner a la disciplina en la misma relación cuantitativa entre recursos y problemas que la que era común en los tiempos de Kroeber o de Susanne Langer. De todos modos, el castigo más cruento ha caído sobre el que trabajó más duro: hoy, a la imagen pública de un cognitivismo problematizado e insatisfactorio, se tiende a oponer la de un simbolismo promisorio y triunfante, al que incluso la crítica más cientificista acostumbra dejar tranquilo.

Si se echa una mirada al conjunto de propuestas teóricas dispersas en la bibliografía, se verá lo infrecuente que ha sido resignarse a interrogar genuinamente al

símbolo. En la generalidad de los casos, los mecanismos actuantes en los modelos disponibles en antropología simbólica, han determinado el signo y el valor de la información producida. Nadie ha encontrado en el *output* virginal de sus modelos, fundamentos para alterar sus convicciones previas más profundas: toda conclusión de un silogismo simbolista, está de antemano encapsulada en sus premisas. Al servicio de razonamientos engañosos, manipulados selectivamente en experimentaciones fingidas, reflejados en palabras de connotaciones incontrolables, el trabajo de campo y el venero de los datos están destinados tan sólo a consolidar prejuicios a lo largo de un raciocinio superfluo y de un debate que no puede refinarse a causa del espacio que le ha sido concedido a la subjetividad y a la indefinición.

La investigación simbólica ha prodigado descubrimientos fácticos, sin duda, llenando la descripción etnográfica de una carnadura y de una vividez inéditas. Pero los desarrollos lógicos sólo han aparecido bajo la forma vicaria de confirmaciones aparentes de hipótesis, que a la larga son siempre deducibles a priori a partir de la ecuación ideológica del estudioso. Altamente personalizados, individualistas, idiosincráticos, temperamentales, los modelos simbolistas no suelen funcionar adecuadamente más que en manos de sus ensambladores originarios; a menos, claro está, que se sea un ecléctico ansioso por rotular los datos con las categorías proporcionadas por los colegas capaces de teorizar, para hacer acceder el trabajo propio a una suerte de validación supletoria.

El lector simbolista puede dormir tranquilo: ningún razonamiento, ni propio ni ajeno, persuadirá mañana a Geertz de la conveniencia de asumir una estrategia positivista a propósito de determinado interrogante; ninguna posibilidad existe tampoco de que Sahlins acepte la prevalencia ocasional de lo ecológico, o de que Sperber admita la ventaja de reconocer símbolos aislables y significantes. Nada de ello sucederá como consecuencia de

argumentos lógicos, de percataciones empíricas o de desenvolvimientos deductivos. En antropología simbólica, si alguien cambia de idea, lo hará no como efecto concomitante de un suceso ocurrido a nivel de una lógica que al fin se impone, sino a nivel de una ideología que es definitoria de todos los valores de verdad.

Decíamos antes que los símbolos no han sido públicamente definidos. Siendo el símbolo tan proteico, sería irrisorio que se postulara, para escapar de esta exigencia, una especie de definición implícita (a la manera de Bridgman) por la cual lo que clasifica como símbolo coagule a partir de los contextos en que aparece. La imposibilidad de lograr una definición límpida de lo simbólico no puede soslayarse como si se tratara de un contratiempo secundario, o como si fuera una imposición que un cientificismo despótico quiere hacer extensiva al humanismo interpretativo. Una definición mínima no es, de ninguna manera, un imperativo antojadizo o un prerequisito escolástico, sino más bien el fundamento de un acuerdo para comenzar a razonar y a discutir sobre la alardeada prevalencia del símbolo. No se está pidiendo una frase que lo sintetice o una receta que enumere sus variedades combinatorias, sino apenas una idea, un sentido en torno al cual se pueda construir después un consenso, para acabar con la paradoja de una antropología simbólica incapaz de decir al unísono lo que el símbolo es.

No hay en esta exigencia arbitrariedad alguna. Recórrase nuevamente el paradigma de los enfoques y se comprobará cómo la indefinición conduce a que la práctica antropológica se dilapide en un decadente juego de ingenio. Escójase una caracterización cualquiera del símbolo de entre las que pululan en su interior, y se verá cómo en sus inmediaciones se suscita otra que la pone de cabeza: en todo caso, las coincidencias y similitudes que pudieran recabarse en su apoyo, no se expresarán necesariamente con más elocuencia que las oposiciones y los cuestionamientos en su contra.

Nada es seguro: los símbolos alternativamente se

constituyen como unidades o se disuelven en la acción simbólica, portan significados esenciales o carecen de dimensión semántica, determinan las estructuras societarias desde su raíz o las reflejan pasivamente, poseen una función expresiva o son una herramienta intelectual, tienen sentido obvio para sus portadores o lo adquieren recién en su desciframiento analítico, son mediadores binarios u operadores analógicos, son susceptibles de un aborde científico o sólo se captan empáticamente en la interpretación, son prerreflexivos, prelingüísticos y primordiales, o sintéticos, verbalizables y metalógicos, son una idealización que recubre y disimula lo real, o una racionalización que lo explica y lo vertebra. Este es, infortunadamente, el cuadro de estado de los respectivos enfoques y de toda la especialidad: un caos, analizable pero indecidible, de opiniones contrapuestas; y un presagio funesto de lo que puede llegar a suceder si se imponen las tendencia actuales que propugnan, encima, el abandono del rigor "cientificicista". Hoy por hoy, se diría que en su elusividad el concepto de símbolo es como el Tao, y en su alucinante vacío lógico la antropología simbólica es como el Zen.

Es imposible deslindar siquiera el paradigma mejor pertrechado contra la irresolución y la ignorancia metódica:

El primero, el cognitivista, tiende a precipitarse en el binarismo: un símil restrospectivo, falaz, inexacto, emergente de la accidentada razón práctica de una tecnología de transición. Si nuestra antigua representación infantil de los aparatos electrónicos, asaz animista, era incapaz de explicarse su funcionamiento sin suponer hombrecillos viviendo y actuando en su interior, la nueva perspectiva cognitivista acerca del hombre no puede acceder a su comprensión más que postulando en su mente codificaciones binarias, circuitos, canales de entrada y salida, autómatas finitos y demás artificios cibernéticos. Nada habría de objetable en estas imágenes si constituyeran metáforas rigurosas, o si demostraran aptitud

como dispositivos heurísticos; pero no hay nada de eso: a la antropomorfización ingenua de las máquinas sucede ahora, a igual distancia de lo real, la robotización científica de lo humano, capaz de argumentar, como lo hace Cooper (1975), la identidad estructural entre la teoría cuántica y el pensamiento salvaje: un milagro que nos abstendremos de comentar.

El segundo enfoque, el retórico, acabará por agotarse cuando todos los estilos y los adjetivos aplicables a una única clase de suceso simbólico hayan sido ensayados, o cuando comience a sospecharse que la cultura puede ser algo más que iniciación, enculturación, fijación de roles y aprendizaje.

El tercero, el posicional, está inmerso en una lucha malabarística que él mismo se ha impuesto, en la brega por llegar al sentido a través de la forma, mientras que niega el peso y la importancia de la significación. El suyo nos parece un combate espasmódico, entrecortado e insoluble, en el cual lo que se dice ahora ocupa el espacio resignado como periferia por todo lo que se dijo antes. Actitud sólo trivialmente renovadora, el posicionalismo sperberiano existe nada más que para sorprender, para oponerse al sentido común y para derogar lo actuado por sus precursores, que es, al mismo tiempo, lo que lo determina.

El cuarto, el semiótico, quizá todavía más problemático, ha fragmentado su abanico de conceptos antes de demostrar la necesidad teórica de una atomización semejante, y sin realizar después un plan formal de definiciones coordinativas entre la esfera de sus categorías y la realidad. Si la estrategia sperberiana nace de la moda de los replanteamientos periódicos y radicales, la semiótica se funda en la negación del más mínimo planteo previo acerca del objetivo de su aparato conceptual. Decretada, por un acto de idealismo, una distancia insalvable entre la realidad y un signo fatigosamente despedazado en función de una teoría ausente, el semiótico espera que los conceptos discernidos den cuenta de los

fenómenos concretos, mediante hipótesis que deben surgir del mismo tipo de operaciones intelectuales que presidieron la invención de las clases. Por ello la semiótica se manifiesta, en suma, como un procedimiento circular de rotulación, en el que el símbolo no puede revelar otros tipos de atributos que los ya previstos antes de indagarlo. El acto teórico se construye, en el mejor de los casos, al revés: partiendo de una grilla de conceptos simultáneamente rígidos y difusos, que se ven obligados a servir, a priori, como piezas discretas para la erección de las hipótesis y como elementos de juicio para la resolución de los enigmas. En razón de la singular anomalía científica que comporta el haber establecido el contenido de los conceptos y su taxonomía antes de conocer los problemas a los que ellos han de aplicarse, el trabajo analítico se transforma en el juego de la identificación en lo real de lo conceptualmente predefinido.

El quinto enfoque, el hermenéutico, desemboca en un renunciamiento prematuro a convertir la antropología en algo parecido a una ciencia, tras proclamar con cierta alegría el fracaso de un proyecto que todavía no se ensayó cabalmente. Argumentando la imposibilidad de lo que apenas se percibe como dificultoso, fabricando para rebatirlo un fetiche inspirado en un modelo arcaico de ciencia mecanicista, ocultando en cada frase su propensión visceral a la subjetividad absoluta, el método interpretativo (que nunca se muestra en su articulación precisa) se erige como un pasatiempo estetizante que busca subordinar el trabajo deductivo a las iluminaciones espontáneas. Las nuevas hermenéuticas, temperadas por una sensatez y un equilibrio que no son sino extremismo epistemológico encubierto, podrían advenir tierra de promisión para muchos investigadores urgidos a fingir repudio por otras fenomenologías, más crudas y más culpables.

El sexto, el sociológico, se patentiza indeciso e improductivo, al no saber definir con exactitud la estructura y el sentido de las determinaciones que median

entre dos órdenes distintos de fenómenos, y al no poder convertir con parsimonia los sucesos mediante los que ejemplifica en leyes o en límites para acceder a la predicción.

El séptimo y último, el holístico, se revela como el campo en el que se lleva a cabo la acalorada polémica de los idealistas con el evolucionismo primero, con la ecología stewardiana después y con el materialismo cultural en la actualidad. Sus dos variantes ideológicas representan tan solo formas contrapuestas, casi paródicas, de un razonamiento de superficie que de hecho no se realiza en profundidad, y en el que las pruebas no guardan la proporción debida con lo que sobre ellas se predica.

La contextura de los argumentos simbolistas acarrea, como corolario suyo, una indeterminación radical que, a diferencia de la incertidumbre de Heisenberg, no se despliega en los confines de la razón, sino que se asienta en su mismo punto de partida. Puede decirse lo que se quiera sobre el símbolo, porque todo es válido si se lo expresa elegantemente y si se puede aducir aunque más no sea un ejemplo. Lo que en esta ciencia se refuta queda en general restituido cuando el cuestionado responde a la crítica, y aún antes: en este vaivén cíclico de afirmaciones y contrapropuestas, nadie sabe cuál es la masa de confutaciones que puede soportar un argumento antes de considerarse plenamente impugnado. Nadie sabe, tampoco, si es verdad que el símbolo es irreductible a una indagación científica, o si se trata más bien de que las indagaciones consumadas no han sabido acercarse a la cientificidad. Si en un discurso pudieran simplificarse, como en la aritmética, los términos que conllevan magnitudes opuestas, quizá el producto neto de la sabiduría simbolista quedaría balanceado con la pobreza del argumento simbólico propio del materialismo. En todo caso, la relatividad generalizada que se deduce de la incertidumbre de aquél, configura un lastre que la maravillosa floración anecdótica que lo complementa no alcanza a compensar.

En la antropología cognitiva, todo desacuerdo generaba una constatación, y cada tanto producía la falsación o el afianzamiento del modelo consensual generalizado. En la antropología simbólica, el consenso se comporta como el público de los sofistas, aceptando un criterio por la mañana y el criterio opuesto por la tarde. Al discurrir en un nivel que, salvo casos extremos de obviedad o de absurdo patente, se muestra insensible a la prueba y refractario al cálculo veritativo, el valor del discurso simbolista reposa exclusivamente en su plausibilidad superficial, cuando no en su énfasis o en su belleza. El mejor simbolista habrá de ser, entonces, no el que produzca la explicación más rica y más profundamente imbricada, sino el que evoque en su prosa con mayor tangibilidad la atmósfera de los paisajes y el bullicio de las personas. El desideratum no es aquí el hallazgo de la pauta que conecta, sino la expansión presuntamente sensitiva de un realismo ingenuo, que en esta ciencia extraña hace las veces de testimonio empírico.

Otra discrepancia entre los respectivos comportamientos epistemológicos de la antropología cognitiva y el simbolismo atañe a la relación que ambas corrientes mantienen entre las definiciones de los conceptos, su uso y su aceptación pública. En la etnociencia, cuando alguien dice "árbol", "paradigma", "conjunto contrastante", "taxonomía" o "lexema", todo el mundo sabe con precisión a qué se está refiriendo, independientemente de que a cierto nivel de tipificación puedan subsistir algunas divergencias: ese acuerdo trasluce las reglas del juego. En el simbolismo, en cambio, de nada vale que alguien categorice un fenómeno como "símbolo", "índice" o "icono", si no suministra concurrentemente su interpretación personal de los términos, su matiz idiosincrático de significación, su perspectiva privada. O bien no hay en este contexto reglas de juego, o bien se admite que cada quien las cambie en concordancia con lo que quiera demostrar en un momento dado. En este ámbito, las palabras y las cosas son tan elásticas y nebulosas, tan car-

gadas de significados contrapuestos y tan abiertas a lecturas alternativas, que Marshall Sahlins, por ejemplo, ha creído demostrar una hipótesis desarrollando planteos que no guardan ninguna relación lógica con sus propios argumentos, sin que virtualmente nadie haya acusado el golpe de la falacia (cf. Sahlins, 1980:210-274).

Las contradicciones internas del discurso simbolista deberían obligar a que se revise en profundidad la lógica que rige el conjunto de sus proposiciones, a menos que se quiera atribuir como referente suyo uno o más mundos inverificables, signados todos ellos por lo que Quine (1960:141) llamó "opacidad referencial". Aún en el caso de que algún simbolista descubra alguna vez la verdadera clave de la simbolización, su aporte está destinado a disolverse en un espacio que sabe más de argumentación sofística que de pautas de consolidación del conocimiento. Éste no es aquí ni remotamente acumulativo, como pudiera serlo en el cognitivismo. Optar por una perspectiva, acatar un acervo de ideas, involucra de inmediato poner en tela de juicio un conjunto de postulados de la misma magnitud que el que se afirma, y de sentido opuesto: la articulación interna de esta orientación disciplinaria es, pues, de un orden inevitablemente polémico. Aquí o muy cerca habrá de estar el límite del trabajo antropológico cuando éste se convierta de lleno, según algunos desean, en la praxis exquisita de la *thick description*. Hoy por hoy, en el simbolismo, la verdad se ha vuelto sólo una cuestión de gustos y de simpatías, y se cree más a quien mejor escribe.

Puede sospecharse, asimismo, que la indeterminación del estado del conocimiento simbolista sea una contrapartida del polimorfismo perverso de su referente; sería de este modo el símbolo el principal responsable de la anomia del simbolismo antropológico, que quedaría librado de culpa habida cuenta de la magnitud de su empresa. De hecho, ningún concepto unitario de símbolo es formalmente capaz de ser aplicado a lo largo de toda la potencialidad de los contextos, de todas las posibili-

dades de configuración, de todas las variedades de conducta, de todas las dimensiones de significado. Si se quisieran clasificar los símbolos propuestos como objeto por el discurso simbolista, se vería que la única estructura de clases que se aviene a parametrizar la constelación de sus atributos es la que se ha dado en llamar "clasificación politética" (cf. Needham, 1975; Chaney, 1978; Kronenfeld, 1985). Como tal se entiende la que da cuenta de una cadena no sistemática y no exhaustiva de elementos que tienen en común cierto aire de familia y cierta concordancia esporádica de rasgos, consonantes con la ausencia de una significación nuclear uniforme. La taxonomía segregada y acumulada por los profesionales retendría así, quizá, algo de la esencia peculiar a las formas primitivas de clasificación. Esta conclusión eufemística no tiene, desde ya, nada de auspicioso: decir que, después de veinte años de estudio, el conjunto de los símbolos reconocidos exhibe formalmente una estructura politética, es lo mismo que decir que se ha trabajado en vano y que no hay nada nuevo bajo el sol. Acaso el símbolo, categoría desdichada, objeto impropio o perverso espejismo analítico —quién sabe— deba ceder su lugar a conceptos mejor construidos, con atributos más axiomáticamente predicados.

Aunque más de una vez la etnografía simbolista se muestra perspicaz en la descripción y atrayente en el relato, aportando un respiro necesario a la severidad de la ciencia, el dilema surge cuando se intenta cumplimentar, en un solo acto epistemológico, la organización de los hechos referidos, su explicación y la formulación de una teoría general de la actividad simbólica. Todos los Malinowskis esperan que el mundo entero sea igual que Trobriand y que todas las interacciones puedan interpretarse a la luz del *kula*. Las teorías "generales" emergentes de la experiencia etnográfica, terminan casi siempre mostrando su verdadero carácter de hipótesis *ad hoc*, por poco que se le imponga explicar un contexto distinto de aquél para el que fueran diseñadas. Entre el caudal

de datos y los estudios de casos por un lado, y la consolidación de definiciones precisas, conceptos operacionales y pautas de regularidad por el otro, se acentúa paulatinamente una tendencia que podríamos llamar malthusiana: la población de aquéllos crece exponencialmente, en tanto que la producción de éstos, como mucho, lo hace en progresión lineal. De proseguir esta propensión, pronto tendremos una superpoblación incontrolable y amorfa de descripciones y un déficit dramático de recursos explicativos con que dar cuenta de todas ellas.

Un segundo dilema, acaso producto de la comodidad que cada quien experimenta en su perspectiva favorita, concierne a la falta de una estrategia integradora de los distintos niveles y a la falta de una clara conciencia de las variedades de tipificaciones lógicas, transvaluaciones y emergentes que cada nivel supone. Por lo común, ha prevalecido la tendencia a querer demostrar la prioridad causal de uno u otro plano, antes que la preocupación por indagar cómo es que en realidad se articulan. Además, las refutaciones sumarias del estructuralismo por Geertz (1973:29-30), Douglas (1967), Schneider (1965), Boon (Schneider y Boon, 1974), del sociologismo por Geertz (1973:124-125), Fernandez (1965), Peacock (1969) y Spiro (1979), del semanticismo por Sperber (1974) y Murray (1977), de la fenomenología por Douglas (1978: 11 y 167), de la semiótica por Turner (1969:8) y Sperber (1974) y del cognitivismo por Sahlins (1980:138), Schneider (1965) y Geertz (1973:11-12), están manifestando no tanto el rechazo de las teorías particulares concomitantes, como la negación de la pertinencia de niveles distintos al escogido en cada caso como punto de mira, y hasta la afirmación de que las diferentes focalizaciones se excluyen mutuamente.

Un tercer estorbo epistemológico es el de la falta de conmensurabilidad de las clases integrantes de las variadas tipologías simbolistas. Hace falta desarrollar un vocabulario común que subsuma, de alguna manera, el esquema de tipos sígnicos de la semiótica, los símbolos

de sumarización y de elaboración de Ortner, los temas de Opler, los símbolos unívocos, multívocos y dominantes de Turner, los símbolos, signos y señales de Fernandez, las metáforas mediadoras de Beck, las definiciones metonímicas de Kehoe, las metáforas actuantes de Rosaldo, las metáforas y metonimias genéricas de Leach, los valores focales de Albert, las orientaciones dominantes de Florence Kluckhohn, los operadores analógicos de Klein, los operadores binarios de los estructuralistas, las funciones afectivas, conativas y cognitivas de Miller, los actos performativos ilocucionarios de Murray, las ilocuciones fuertes y débiles de Ahern, los entornos cognitivos de Rappaport, o meramente los "símbolos" que todos ellos y muchos más utilizan con pasmosa falta de acuerdo. O bien habría que trazar un cuadro multidimensional que aclare la inserción topográfica y la medida del aporte conceptual de las distintas categorías, para recién entonces indagar las razones que hacen de las afirmaciones de unos el objeto de crítica de los otros.

Por un lado, tenemos que el acervo categorial del simbolismo, nuevamente al revés de lo que sucede en la antropología cognitiva, no es conmensurable en lo inmediato: por el mismo hecho de haber sido diseñado informalmente y a partir de ejes disímiles, su coordinación requeriría un esfuerzo formal que está más allá de toda posibilidad. Por el otro, la estructura misma de este ensayo revela que el discurso metodológico sobre el símbolo, encerrado arbitrariamente en una antropología simbólica mutilada por exóticos vacíos, tampoco es susceptible de clasificación paradigmática ortogonal; reflejando la peculiaridad y la incertidumbre de su objeto, se aviene a ser considerado más bien como un conjunto politético de variaciones diacríticas sobre unos pocos paradigmas. La teoría sobre el símbolo (indicio posible para preguntar por el símbolo mismo) no se muestra como una entidad continua y conexa, sino que aparece fragmentada primero en disjunciones ideológicas que atañen a todo lo que no sea la primacía de su objeto protagó-

nico, y luego en puntos de vista o estrategias correspondientes a territorios fenoménicos que ningún argumento ha podido aún unificar a satisfacción. La misma docilidad con que los trabajos concretos se doblegan a su encuadre en enfoques disjuntos, patentiza algo de la solución de continuidad que media entre las distintas esferas: lo mental, lo expresivo, lo social, lo ambiental, lo económico, lo político; esferas cuya interrelación formal constituye, pensándolo bien, no sólo el campo de batalla de los ideólogos simbolistas, sino el verdadero problema de toda la antropología. La conclusión final parece obligada: el simbolismo, lejos de haber constituido una solución sensitiva al dilema de la discontinuidad que compartimos todos, ha llegado a ser algo así como su apoteosis.

IV. ESQUEMA SISTEMATICO DE LA ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

1. *Enfoque psicológico o cognitivo.*

Paradigma teórico: Psicología cognitiva.

Objeto: Actividad y procesos psicológicos de simbolización.

Convergencia disciplinaria: Antropología cognitiva.

Estudios representativos: Sheldon Klein (1983), Benjamin y Lore Colby (1981), Benjamin Colby y Rodger Knaus (1974), David Rumelhart (1975), Jean Mandler y Nancy Johnson (1977), Walter Kintsch (1977), Emiko Ohnuki-Tierney (1981), Dan Sperber (1979, 1980), Christina Toren (1983).

2. *Enfoque retórico o expresivo.*

Paradigma teórico: Retórica analítica, teoría del arte.
Objeto: El símbolo como tropo expresivo. Metáfora y metonimia. El contexto simbólico como texto. La acción simbólica como drama.

Estudios representativos: James Fernandez (1973, 1974, 1975, 1977), Brenda Beck (1978), Robert Beaugrande y Benjamin Colby (1979), Keith Basso (1976), Andrew Ortony (1979), Amos

Tversky (1977), Dorothy Lee (1950), Renato Rosaldo (1968), Michelle Zimbalist Rosaldo (1972), Peter Seitel (1969), Floyd Lounsbury (1959), Elli Köngäs Maranda (1971), Don Merten y Gary Schwartz (1968, 1982), David Sapir y Christopher Crocker (1977), Victor Turner (1957, 1974), Kenneth Burke (1945, 1950 1966, 1970), Dan Sperber (1975), Alice Kehoe (1973), Lee Drummond (1977).

3. *Enfoque posicional o sintáctico.*

Paradigma teórico: Estructuralismo.

Objeto: El símbolo como elemento de una combinatoria.

Plano: Sintáctica.

Propósito: Eventualmente, establecer el orden paradigmático que rige las combinaciones de símbolos.

Estudios representativos: Claude Lévi-Strauss (vs.), Dan Sperber (1974), Victor Turner (aspecto "posicional"), Michel Izard (1979), Georges Charachidzé (1979), Oliver Herrenschmidt (1979), Patrice Bidou (1979), Pierre Maranda (1974), Elli Köngäs Maranda (1971, 1971a), Dell Hymes (1977), Lynne Crumrine (1969).

4. *Enfoque semiótico o comunicacional.*

Paradigma teórico: Semiótica. Teoría de la comunicación.

Objeto: El símbolo como signo.

Propósito: Definir el sistema, el código y la interacción.

Plano: Comunicación en sentido estricto.

Convergencia disciplinaria: Antropología semiótica. Etnografía de la comunicación.

Estudios representativos: David Murray (1977), Michael Herzfeld (1981), Lee Drummond (1981), Susan Bean (1981), Fredrik Barth (1975), Emily Martin Ahern (1979), Milton Singer (1972, 1978, 1980), Ruth Finnegan (1969).

5. *Enfoque criptológico o hermenéutico.*

Paradigma teórico: Variable, con tendencia a las filosofías de la "Verstehen".

Objeto: El símbolo como portador de significado.

Plano: Semántico.

Propósito: Descifrar o interpretar el sentido del símbolo; redefinir la cultura como sistema de símbolos compartidos.

Estudios representativos: Clifford Geertz (vs.), David Schneider (vs.), Victor Turner (dimensión "exegética"), Bennetta Jules-Rosette (vs.), Sherry Ortner (1970, 1972), Roy Wagner (1967, 1975), Charles Taylor (1979), James Boon (1982), Malcolm Crick (1976), Kevin Dwyer (1982), David Parkin (1982), Paul Rabinow y William Sullivan (1980), Vincent Crapanzano (1980), Dennis Tedlock (1983), Eric Schwimmer (1978), Kirsten Hastrup (1985).

6. *Enfoque interaccional o sociológico.*

Paradigma teórico: Estructural-funcionalismo, dinamismo.

Objeto: El símbolo como expresión de la estructura social y viceversa.

Convergencia disciplinaria: Antropología social inglesa.

Plano: Pragmática.

Estudios representativos: Mary Douglas (vs.), Stanley Tambiah (vs.), Edmund Leach (1964, 1985), Victor Turner (dimensión "operacional"), Clifford Gertz (1957, 1963), Alice Kehoe (1974), Raymond Firth (1973), Sally Falk Moore y Barbara Myerhoff (1975), Janet Dolgin, David Kemnitzer y David Schneider (1977), Renato Rosaldo (1969), Michelle Zimbalist Rosaldo (1975), Arjun Appadurai (1981), Charles Lindholm (1981), Carol Laderman (1981), Frank Manning (1981), James Fernandez (1965).

7. *Enfoque holístico.*

Paradigma teórico: Ecología cultura, (neo)evolucionismo.

Objeto: El símbolo en relación con el contexto total.

Plano: Realidad total.

Propósito: Determinar la relación entre la circunstancia exterior y las manifestaciones simbólicas.

Convergencia disciplinaria: Sistémica, ecosistémica.

Estudios representativos: Roy Rappaport (vs.), Marshall Sahlins (vs.), A. I. Hallowell (1955), James Fox (1972), Murray Leaf (1974), Ladislav Holy (1983), Jonathan Friedman (vs.), Emiko Ohnuki-Tierney (1972), Florence Harwood (1976).

V. BIBLIOGRAFIA BASICA DE ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

Ahern, Emily Martin, 1979. *The problem of efficacy: Strong and weak illocutionary acts*, Man, n.s., vol. 14, pp. 1-17.

— 1982. *Rules in oracles and games*, Man, n.s., vol. 17, pp. 302-312.

Albert, Ethel, 1956. *The classification of values: A method and illustration*, American Anthropologist, vol. 58, pp. 221-248.

Appadurai, Arjun, 1981. *Gastro-politics in Hindu South Asia*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 494-511.

Asad, Talal, 1983. *Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz*, Man, n.s., vol. 18, pp. 237-259.

Barth, Fredrik, 1975. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press - Oslo, Universitetsforlaget.

Bartlett, Frederic C., 1932. *Remembering: A study in experimental and social psychology*, Londres, Cambridge University Press.

Basso, Keith, 1976. *Wise words of the western Apache*, en: K. Basso y Henry Selby (eds.), *Meaning in anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Baudrillard, Jean, 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard.

Bean, Susan S., 1981. *Toward a semiotics of 'purity' and 'pollution' in India*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 575-595.

Beaugrande, Robert y Benjamin Colby, 1979. *Narrative models of action and interaction*, Cognitive Science, vol. 3, pp. 43-66.

Beck, Brenda, 1978. *The metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought, Current Anthropology*, vol. 19, Nº 1, pp. 83-97.

Bidou, Patrice, 1979. *A propos de l'inceste et de la mort: Un mythe des Indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie*, en: Michel Izzard y Pierre Smith (eds.), Op. cit., pp. 107-138.

Boon, James, 1977. Bali: *An anthropological romance*, Nueva York, Cambridge University Press.

— 1982. *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*, Cambridge University Press.

Burke, Kenneth, 1945. *A grammar of motives*, N. York, Prentice-Hall

— 1950. *A rhetoric of motives*, N. York, Prentice-Hall.

— 1966. *Language as symbolic action*, Berkeley, University of California Press.

— 1975. *Retórica de la religión. Estudios de logología*, México, Fondo de Cultura Económica, orig. 1961.

Charachidzé, Georges, 1979. *L'aigle en clé d'eau: un exemple d'inversion conservante*, en: Izzard y Smith (eds.), Op. cit., pp. 83-106.

Cohen, A. K., 1948. *On the place of 'Themes' and kindred concepts in social theory*, American Anthropologist, vol. 50, pp. 436-443.

Cohen, Abner, 1974. *Two-dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, Berkeley, University of California Press.

Colby, Benjamin N., 1966. *Ethnographic semantics: A preliminary survey*, Current Anthropology, vol. 7, Nº 1, pp. 3-32.

— 1966a. *The analysis of culture content and the patterning of narrative concern in texts*, American Anthropologist, vol. 68, pp. 374-388.

— 1973. *A partial grammar of Eskimo folktales*, American Anthropologist, vol. 75, pp. 645-662.

— *Culture grammars*, Science, vol. 187, 1975, pp. 913-919.

Colby, Benjamin y Lore Colby, 1981. *The daykeeper: The life and discourse of an Ixil diviner*, Cambridge, Harvard University Press.

Colby, Benjamin y Rodger Knaus, 1974. *Men, grammars and machines: A new direction in the study of man*, en: M. Black y W. A. Smalley (eds.), *On language, culture, and religion*, La Haya, Mouton, pp. 187-197.

Colby, Benjamin, James Fernandez y David B. Kronenfeld, 1981. *Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 422-450.

Connor, Linda, 1984. Comentario de Shankman, Op. cit., Current Anthropology, vol. 25, Nº 3, pp. 261-279 (p. 271).

Crapanzano, Vincent, 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

Crick, Malcolm, 1976. *Explorations in language and meaning: Towards a semantic anthropology*, Londres, Malaby Press.

Crocker, Christopher, 1977. *The social functions of rhetorical forms*, en J. D. Sapir y C. Crocker (eds.), *The social use of metaphor*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 33-66.

Crumrine, Lynne S., *Mayo Santos: A paradigmatic analysis of a sacred symbol*, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 134-150.

D'Andrade, Roy Goodwin, 1974. *The relation of symbol to symbol*, San Diego, University of California Press.
Dolgin, Janet L., David S. Kemnitzer y David M. Schneider (eds.), 1977. *Symbolic anthropology: A reader in the study of symbols and meanings*, N. York, Columbia University Press.
Douglas, Mary, 1963. *The Lele of the Kasai*, Londres, Oxford University Press.
— 1967. *The meaning of myth. With special reference to 'La geste d'Asdiwal'*, en: E. Leach (ed.), *The structural study of myth and totemism*, Londres, Tavistock, pp. 49-69.
— 1968. *The social control of cognition: Some factors in joke perception*, Man, n.s., vol. 3, pp. 361-376.
— 1969. *Social preconditions of enthusiasm and heterodoxy*, en: V. Turner (ed.), *Forms of symbolic action*, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 69-80.
— 1973. *Rules and meanings: The anthropology of everyday knowledge*, Middlesex, Penguin.
— 1973a. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, orig. 1966.
— 1975. *Implicit meanings: Essays in anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
— 1975a. *Sobre la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Anagrama, orig. 1973.
— 1978. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, orig. 1970.
Drummond, Lee, 1981. *The serpent's chlidren: Semiotics of cultural genesis in Arawak and Trobriand myth*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 633-645.
— 1977. *Structure and process in the interpretation of South American Myth: The Arawak dog spirit people*, American Anthropologist, vol. 79, pp. 842-868.
Du Bois, Cora, 1955. *The dominant value profile of American culture*, American Anthropologist, vol. 57, pp. 1232-1239.
Dwyer, Kevin, 1982. *Moroccan dialogues*, Baltimore, John Hopkins University Press.
Fabian, Johannes, 1971. *Language, history and anthropology*, Philosophy of the Social Sciences, vol. 1, pp. 19-47.
— 1979. (Ed.), *Beyond charisma: Religious movements as discourse*, Social Research.
Feinberg, Richard, 1979. *Schneider's symbolic culture theory: An appraisal*, Current Anthropology, vol. 20, Nº 3, pp. 541-560.
Fernandez, James, 1965. *Symbolic consensus in a Fang reformative cult*, American Anthropologist, vol. 67, pp. 909-929.
— 1966. *Revitalized words from the Parrot's Egg and the Bull that crashes in the Kraal*, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 53-64.
— 1969. *Microcosmogeny and modernization*, Montreal, McGill University.

— 1973. *Analysis of ritual: Metaphoric correspondences as the elementary forms*, Science, Nº 182, pp. 1366-1367.
— 1974. *The mission of metaphor in expressive culture*, Current Anthropology, vol. 15, Nº 2, pp. 119-145.
— 1975. *On the concept of symbol*, Current Anthropology, vol. 16, pp. 652-654.
— 1977. *Poetry in motion: Being moved by amusement, mockery, and mortality in the Asturian countryside*, New Literary History, vol. 8, pp. 459-483.
— 1977a. *The performance of ritual metaphors*, en: Sapir y Crocker (eds.), Op. cit., pp. 100-131.
Firth, Raymond, 1973. *Symbols: Public and private*, Londres, George Allan and Unwin - Ithaca, Cornell University Press.
Foster, Stephen, 1982. Comentario sobre "Negara" de Clifford Geertz, American Anthropologist, vol. 84, p. 222.
Fox, James, 1972. *Sister's child as plant: Metaphors in an idiom of consanguinity*, en: Rodney Needham (ed.), *Rethinking kinship and marriage*, Londres, Tavistock, pp. 219-252.
Friedman, Jonathan, 1974. *Marxism, structuralism and vulgar materialism*, Man, n.s., vol. 9, pp. 444-469.
Gamst, Frederick, 1975. *Rethinking Leach's structural analysis of color and instructional categories in traffic control signals*, American Ethnologist, vol. 2, pp. 271-295.
Geertz, Clifford, 1957. *Ritual and social change, a Javanese example*, American Anthropologist, vol. 59, Nº 1, pp. 32-54.
— 1963. *Agricultural involution*, Berkeley, University of California Press.
— 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays*, N. York, Basic Books.
— 1977. *"From the native's point of view":On the nature of anthropological understanding*, en Dolgin et al., Op. cit., pp. 480-492, orig. 1974.
— 1980. *Blurred genres: The refiguration of social thought*, American Scholar, pp. 165-179.
— 1983. *Local knowledge: Further essays in interpretive an-*thropology, N. York, Basic Books.
— 1984. *Anti anti-relativism*, American Anthropologist, vol. 86, pp. 263-278.
Hahn, Robert, 1973. *Understanding beliefs: An essay on the methodology of the statement and analysis of belief systems*, Current Anthropology, vol. 14, Nº 3, pp. 207-229.
Hallowell, A. Irving, 1977. *Cultural factors in spatial orientation*, en: Dolgin et al., Op. cit., pp. 131-150, orig. 1955.
Halverson, John, 1976. *Animal categories and terms of abuse*, Man, n.s., vol. 11, pp. 505-516.
Hanchett, Suzanne, 1978. *Five books in symbolic anthropology*, American Anthropologist, vol. 80, pp. 613-621.

Hastrup, Kirsten, 1985. *Anthropology and the exaggeration of culture*, Ethnos, vol. 50, pp. 313-324.

Héritier, Françoise, 1979. *Symbolique de l'inceste et de sa prohibition*, en: Izard y Smith, Op. cit., pp. 209-248.

Herrenschmidt, Olivier, 1979. *Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace*, en Izard y Smith, Op. cit., pp. 171-192.

Herzfeld, Michael, 1981. *Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greeck village*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 560-574.

Holy, Ladislav, 1983. *Symbolic and non-symbolic aspects of Berti space*, Man, n.s., vol. 18, pp. 269-288.

Hymes, Dell, 1977. *The "wife" who "goes out" like a man. Reinterpretation of a Clackamas Chinook myth*, en: Dolgin et al., Op. cit., pp. 221-242.

Izard, Michel y Pierre Smith, (eds.), 1979. *La fonction symbolique*, París, Gallimard.

Jarvie, Irving C., 1976. *On the limits of symbolic interpretation in anthropology*, Current Anthropology, vol. 17, pp. 687-701.

Jules-Rosette, Benetta, 1975. *African apostles: Ritual and conversion in the church of John Maranke*, Ithaca, Cornell University Press.

— 1976. *The conversion experience*, Journal of Religion in Africa, vol. 7, pp. 132-164.

— 1978. *The veil of objectivity: Prophecy, divination, and social inquiry*, American Anthropologist, vol. 80, pp. 549-570.

Keesing, Roger, 1982. *Introduction*, en: G. H. Herdt (ed.), *Rituals of manhood: Male iniciation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press.

Kehoe, Alice B., 1973. *The metonymic pole and social roles*, Journal of Anthropological Research, vol. 27, pp. 266-274.

Kintsch, Walter, 1977. *On comprehending stories*, en: M. A. Just y P. Carpenter (eds.), *Cognitive process in comprehension*, Hillsdale, Erlbaum, pp. 32-63.

Klein, Sheldon, 1983. *Analogy and mysticim and the structure of culture*, Current Anthropology, vol. 24, Nº 2, pp. 151-180.

Kluckhohn, Florence, 1950. *Dominant and substitute profiles of cultural orientation*, Social Forces, vol. 28, pp. 376-393.

Kôngäs Maranda, Elli, 1971. *Theory and practice of riddle analysis*, Journal of American Folklore, vol. 84, pp. 51-61.

— 1971a. *A tree grows: Transformations of a riddle metaphor*, en: E. Köngäs Maranda y Pierre Maranda (eds.), *Structural models in folklore*, La Haya, Mouton.

Laderman, Carol, 1981. *Symbolic and empirical reality: A new approach to the analysis of food avoidances*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 488-493.

Lakoff, George y Mark Johnson, 1980. *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.

Leach, Edmund, 1954. *Political systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press.
— 1964. *Anthropological aspects of language: Animal categories and terms of abuse*, en: E. H. Lenneberg (ed.), *New directions in the study of language*, Cambridge, MIT Press, pp. 23-64.
— 1985. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI (orig. 1976).
Lee, Dorothy, 1977. *Lineal and nonlineal codifications of reality*, en: Dolgin et al., Op. cit., pp. 151-164, orig. 1950.
Lindholm, Charles, 1981. *Leatherworkers and love potions*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 512-525.
Lounsbury, Floyd, 1959. *Similarity and contiguity relations in language in culture*, Report of the Tenth Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Studies, pp. 123-128.
Manning, Frank, 1981. *Celebrating cricket: The symbolic construction of Caribbean politics*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 613-632.
Mandler, Jean M. y Nancy S. Johnson, 1977. *Remembrance of things passed*, Cognitive Psychology, vol. 9, pp. 111-151.
Marcus, George E. y Dick Cushman, 1982. *Ethnographies as texts*, Annual Review of Anthropology, vol. 11, pp. 25-69.
Merten, Don y Gary Schwartz, 1968. *Social identity and expressive symbols: The meaning of an initiation ritual*, American Anthropologist, vol. 70, pp. 1117-1131.
— 1982. *Metaphor and Self: Symbolic process in everyday life*, American Anthropologist, vol. 84, pp. 796-810.
Moore, Sally Falk y Barbara G. Myernoff, 1975. *Symbol and politics in communal ideology: Cases and questions*, Ithaca, Cornell University Press.
Morris, Charles, 1985. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Buenos Aires, Paidós, orig. 1938.
Munn, Nancy, 1973. *Symbolism in a ritual context: Aspects of symbolic action*, en: J. J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally, pp. 579-612.
Murray, David W., 1977. *Ritual communication: Some considerations regarding meaning in Navajo ceremonials*, en: Dolgin et al., Op. cit., pp. 159-220.
Needham, Rodney, 1967. *Percusion and transition*, Man, n.s., vol. 2, pp. 606-614.
— 1973. *Essays on dual symbolic classification (Righ and left)*, Chicago, University of Chicago Press.
— 1975. *Polythetic classification: Convergence and consequences*, Man, vol. 10, pp. 349-369.
Ohnuki-Tierney, Emko, 1981. *Phases in human perception/conception symbolization processes: Cognitive Anthropology and Symbolic classification*, American Ethnologist, vol. 8, Nº 3, pp. 451-465.

Opler, Morris E., 1945. *Themes as dynamic forces in culture*, American Journal of Sociology, vol. 51, pp. 198-206.
— 1946. *An application of the theory of themes in culture*, Journal of the Washington Academy of Sciences, vol. 36, pp .137-166.
— 1948. *Some recently developed concepts relating to culture*, Southwestern Journal of Anthropology, vol. 4, pp. 107-122.
— 1949. *The context of themes*, American Anthropologist, vol. 51, pp. 323-325.
— 1959. *Component, assemblage, and theme in cultural integration and differentiation*, American Anthropologist, vol. 61, pp. 955-64.
— 1968. *The themal approach in cultural anthropology and its application to North Indian data*, Southwestern Journal of Anthropology, vol. 24, Nº 3, pp. 215-227.
Ortner, Sherry B. (Sherry O. Paul), 1970. *Food for thought: A key symbol in Sherpa culture*, Chicago, University of Chicago Press.
— 1973. *On key symbols*, American Anthropologist, vol. 75, pp. 1338-1346.
Ortony, Andrew, 1979. *Beyond literal similarity*, Psychological Review, vol. 86, Nº 3, pp. 161-180.
Paredes, J. Anthony y M. J. Hepburn, 1976. *The split brain and the culture-and-cognition paradox*, Current Anthropology, vol. 17, pp. 121-127.
Parkin, David, 1982. *Semantic Anthropology*, Londres, Academic Press.
Parry, Keith, 1979. Comentario de *Symbolic Anthropology*, de Dolgin et al., American Anthropologist, vol. 81, pp. 955-956.
Peacock, James, 1981. *The third stream: Weber, Parsons, and Geertz*, Journal of the Anthropological Society of Oxford, vol. 7, pp. 122-129.
— 1969. *Society as narrative*, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 167-177.
Pentikäinen, Juha, 1977. *Religio-anthropological depth research*, en: Bernardo Bernardi (ed.), *The concept and dynamics of culture*, La Haya, Mouton, pp. 569-587.
Pepper, Stephen, 1942. *World hypotheses*, Berkeley, University of California Press.
Rabinow, Paul y William M. Sullivan, 1979. *The interpretive turn: Emergency of an approach*, en: Rabinow y Sullivan (eds.), *Interpretive social science: A reader*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-24.
Randall, Robert, 1978. Comentario de Brenda Beck, Op. cit., p. 93
Rappaport, Roy, 1967. *Ritual regulation of envirommental relations among a New Guinea people*, Ethnology, vol. 6, pp. 17-30.
— 1967a. *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea People*, New Haven, Yale University Press.

— 1971. *Ritual, sanctity, and cybernetics*, American Anthropologist, vol 73, pp. 59-76.
— 1971a. *Nature, culture and ecological anthropology*, en: H. L. Shapiro (ed.), *Man, culture and society*, Londres, Oxford University Press, pp. 237-267.
— 1979. *Ecology, meaning, and religion*, Richmond, North Atlantic Books.
Ravenhill, Philip, 1978. *The interpretation of symbolism in Wan female initiation*, Africa, vol. 48, pp. 66-79.
Reynoso, Carlos, 1984. *Etnomusicología y teoría de la comunicación*, manuscrito.
— 1985. *Antropología y teoría de los sistemas generales*, id.
— 1985a. *Antropología simbólica y etnomusicologías oscurantistas*. Trabajo presentado en las Segundas Jornadas de Musicología, Buenos Aires.
Rice, G. Elizabeth, 1980. *On cultural schemata*, American Ethnologist, vol. 7, pp. 152-171.
River, William Halse R., 1914. *Is Australian culture simple or complex?*, Reports of the British Association for the Advancement of Science.
Rosaldo, Renato, 1968. *Metaphors of Hierarchy in a Mayan ritual*, American Anthropologist, vol. 70, pp. 1117-1131.
— 1982. Comentario de *Geertz and culture*, de Kenneth Rice (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1980), American Ethnologist, vol. 9, pp. 197-198.
Roseberry, William, 1982. *Balinese cockfights and the seduction of Anthropology*, Social Research, vol. 49, pp. 1013-1028.
Rubinstein, R. A., 1981. *Toward the anthropological study of cognitive performance*, Human Relations, vol. 31, pp. 677-703.
Rumelhart, David E., 1975. *Notes on a Schema for stories*, en: D. Bobrow y A. Collins (eds.), *Representation and understanding: Studies in Cognitive Science*, N. York, Academic Press, pp. 211-236.
Sahlins, Marshall, 1965. *On the sociology of primitive exchange*, en: M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, N. York, Praeger, pp. 139-236.
— 1972. *Stone age economics*, Chicago, Aldine, 1972. (Traducción española: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983.)
— 1976. *Culture and practical reason*, Chicago, University of Chicago Press. (Traducción francesa: *Au coeur des societés. Raison utilitaire et raison culturelle*, París, Gallinard, 1980.)
— 1976a. *Economía tribal*, en: Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, pp. 233-259.
— 1977. *Colors and cultures*, en: Dolgin et alg., Op. cit., pp. 165-180, orig. 1976.
Sapir, J. David y J. Christopher Crocker, 1977 (Eds.). *The social use of metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Schneider, David Murray, 1965. *American kin terms and terms for kinsmen: A critique of Goodenough's componential analysis*, American Anthropologist, vol. 67, Nº 5, pt. 2, pp. 288-308.
— 1968. *American kinship: A cultural account*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
— 1969. *Kinship, nationality, and religion in american culture: Toward a definition of kinship*, en: R. F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle, American Ethnological Society, pp. 116-125.
— 1972. *What is kinship all about?*, en: P. Reining (ed.), *Kinship studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, Anthropological Society, pp. 88-112.
— 1976. *The meaning of incest*, Journal of the Polynesian Society, vol. 84, Nº 2.
— 1976a. *Notes toward a theory of culture*, en: Basso y Selby, Op. cit., pp. 200-236.
Schwimmer, Eric, 1978. *Introduction*, en: E. Schwimmer (ed.), *Yearbook of Symbolic Anthropology*, Montreal, McGill University Press, pp. VII-XIII.
Seitel, Peter, 1969. *Proverbs: A social use of metaphor*, Genre, vol. 2, pp. 143-161.
Shankman, Paul, 1984. *The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz*, Current Anthropology, vol. 25, Nº 3, pp. 261-279.
Silverman, Martin, 1983. Comentario de Dolgin et al., Op. cit., American Anthropologist, vol. 85, pp. 178-180.
Silverman, Sydel, 1981. *Ritual and inequality: Stratification and symbol in Central Italy*, en: Gerald Berreman (ed.), *Social Inequality: Comparative and developmental approaches*, N. York, Academic Press.
Singer. Milton, 1972. *When a great tradition modernizes*, Nueva York, Praeger.
— 1978. *For a semiotic anthropology*, en: Thomas Sebeok (ed.), *Sight, sound, and sense*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 202-231.
— 1980. *Signs of the self: An exploration in Semiotic Anthropology*, American Anthropologist, vol. 82, pp. 485-507.
Smith, Pierre, 1979. *Aspects de l'organisation des rites*, en: Izard y Smith, Op. cit., pp. 139-170.
Sperber, Dan, 1975. *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?*, L'Homme, vol. 15, Nº 2, pp. 5-24.
— 1974. *Rethinking symbolism*, Londres, Cambridge University Press, edit. 1975; edición original: *Le symbolisme en général*, París, Hermann, 1974; edición utilizada: *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978.
— *Rudiments de rhétorique cognitive*, Poétique, vol. 23, 1975, pp. 380-415.

— 1979. *La pensée symbolique est-elle pré-rationelle?*, en: Izard y Smith, Op. cit., pp. 17-42; traducción inglesa: *Is symbolic thought prerational?*, en: M. LeCron Foster y S. Brandes (eds.), *Symbol as sense*, Londres, Academic Press, 1980.

Spiro, Melford, 1969. *Discussion*, en: R. L. Spencer (ed.), Op. cit., pp. 208-214.

— 1979. *Whatever happened to the Id?*, American Anthropologist, vol. 81, Nº 1, pp. 5-13.

Tambiah, Stanley, 1968. *The magical power of words*, Man, n.s., vol. 3, pp. 175-206.

— 1969. *Animals are good to think and good to prohibit*, Ethnology, vol. 8, pp. 423-459.

Taylor, Charles, 1979. *Interpretation and the sciences of man*, en: P. Rabinow y W. M. Sullivan, Op. cit., pp. 25-72.

Tedlock, Dennis, 1983. *The spoken word and the work of interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

TenHouten, Warren y Charles D. Kaplan, 1973. *Science and its mirror image: A theory of inquiry*, N. York, Harper and Row.

Toren, Christina, 1983. *Thinkings symbols: A critique of Sperber (1979)*, Man, n.s., vol. 18, pp. 260-268.

Turner, Victor, 1957. *Schism and continuity in an African society*, Manchester, Mancheste rUniversity Press.

— 1966. *The syntax of symbolism in an African religion*, en: Julian Huxley (ed.), *A discussion of ritualization in animals and man*, Transactions of the Royal Society of London, Nº 772.

— 1968. *The drums of affliction*, Oxford, The Clarendon Press.

— 1969. *Forms of symbolic action: Introduction*, en: R. F. Spencer, Op. cit., pp. 3-25.

— 1969a. *The ritual process*, Chicago, Aldine.

— 1973. Respuesta a *Analysis of Ritual: Metaphoric correspondence as the elementary forms*, de James Fernandez, Science, Nº 182, p. 1367.

— 1974. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press.

— 1975. *Symbolic studies*, Annual Review of Anthropology, vol. 4, 145-161.

— 1978. *Encounter with Freud: The making of a comparative symbologist*, en: G. D. Splinder (ed.), *The making of psychological anthropology*, Berkeley, University of California Press, pp. 558-83.

— 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI, orig. comp. 1967.

Tversky, Amos, 1977. *Features of similarity*, Psychological Review, v. 84, pp. 327-352.

Umiker-Sebeok, D. Jean, 1977. *Semiotics of culture*, Annual Review of Anthropology, vol. 6, pp. 121-136.

Varenne, Hervé, 1984. *Collective representation in American an-*

thropological conversations: Individual and culture, Current Anthropology, vol. 25, Nº 3, pp. 281-299.

Vogt, Evon Z., 1979. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica, orig. 1976.

Wagner, Roy, 1967. *The curse of Souw: Principles of Daribi clan definition and alliance*, Chicago, University of Chicago Press.

— 1975. *Inventing culture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Walters, Ronald G., 1980. *Signs of the times: Clifford Geertz and the historians*, Social Research, vol. 47, pp. 537-556.

Willis, R., 1975. *The interpretation of symbolism*, Londres, Malaby Press.

Winzeler, Robert, 1976. *Ecology, culture, social organization, and state formation in Southeast Asia*, Current Anthropology, vol. 17, pp. 623-400.

Zimbalist Rosaldo, Michele, 1972. *Metaphor and folk classification*, Southwestern Journal of Anthropology, vol. 28, Nº 1, pp. 83-99.

— 1975. *Man the hunter and woman: Metahopr for the sexes in Ilongot magical spells*, en: R.. Willis (ed.), Op. cit., pp. 177-203.

VI. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Anderson, Perry, 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.

Basso, Keith, 1967. *Semantic aspects of linguistic acculturation*, American Anthropologist, vol. 69, pp. 471-477.

Bateson, Gregory, 1985. *Una teoría del juego y de la fantasía*, en: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, pp. 205-221 (orig. 1955).

Bennett, John, 1977. *Ecosystems analogies in cultural ecology*, en B. Bernardi (ed.), Op. cit., pp. 177-207.

Berreman, Gerald, 1967. *Is Anthropology alive? Social responsibility in Social Anthropology*, en Morton Fried (comp.), *Readings in Anthropology*, vol. 2, pp. 845-857.

Black, Max, 1966. *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.

Brown, Cecil, 1976. *General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclatures*, American Ethnologist, vol. 3, pp. 400-424.

Bubner, Rüdiger, 1984. *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra (orig. 1981).

Burridge, K. O. L., 1973. *Encountering aborigines: A case study*, Nueva York, Pergamon.

Bux, María Jesús, 1983. *Antropología lingüística*, Barcelona, Anthropos.

Casson, Ronald, 1981. *The semantics of kin term usage: Transferred and indirect metaphorical meaning*, en: R. Casson (ed.), *Language, culture, and cognition: Antropological perspectives*, N. York, Macmillan, pp. 230-244.

— 1983. *Schemata in cognitive anthropology*, Annual Review of Anthropology, vol. 12, pp. 429-462.

Chaney, Richard Paul, 1978. *Polythematic expansion: Remarks on Needham's polythetic classification*, Current Anthropology, vol. 19, pp. 139-143.

Coleman, L. y Paul Kay, 1981. *Prototype semantics*, Language, vol. 57, pp. 26-44.

Cooper, David, 1975. *Alternative logic in 'primitive thought'*, Man, n.s., vol. 10, pp. 238-256.

Culler, Jonathan, 1976. *La base lingüística del estructuralismo*, en: D. Robey (comp.), Op. cit., pp. 37-60.

Diener, Paul, 1979. Comentario a Simoons (1979), Op. cit., Current Anthropology, vol. 20, pp. 477-478.

Diener, Paul y Eugene Robkin, 1978. *Ecology, evolution, and the search for cultural origins:s The question of Islamic pig prohibition*, Current Anthropology, vol. 19, pp. 493-540.

Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov, 1974. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Feleppa, Robert, 1986. *Emics, etics, and social objectivity*, Current Anthropology, vol. 27, pp. 243-255.

Finnegan, Ruth, 1969. *How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone*, Man, n.s., vol. 4, pp. 537-552.

Firth, J. R., 1935. *The technique of semantics*, Transactions of the Philological Society, pp. 37-42.

— 1950. *Personality and language in society*, Sociological Review, vol. 42, pp. 37-52.

Gardner, Martin, 1985. *Máquinas y diagramas lógicos*, Madrid, Alianza.

Gladwin, Thomas, 1970. *East is a big bird*, Cambridge, Harvard University Press.

Godelier, Maurice, 1977. *Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas*, en: Maurice Bloch (comp.), *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama, pp. 15-42 (comp. orig. 1975).

Goffman Erving, 1974. *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge, Harvard University Press.

Hallpike, C. R., 1976. *Is there a primitive mentality?*, Man, n.s., vol. 11, pp. 253-270.

— 1979. *The foundations of primitive thought*, Oxford, Clarendon Press.

Harris, Marvin, 1968. *The rise of anthropological theory*, Nueva York, T. Y. Crowell; traducción española: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

— 1979. *Cultural materialism: The strugle for a science of culture*, N. York, Random House; traducción española: *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza, 1982.

— 1980, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza (orig. 1974).

Harwood, Florence, 1976. *Myth, memory, and the oral tradition: Cicero in the Trobriands*, American Anthropologist, vol. 78, pp. 783-796.

Jakobson, Roman, 1984. *Estudios de lingüística general*, Barcelona, Ariel (comp. orig. 1974).

Jarvie, Irving, 1975. *Epistle to the anthropologists*, American Anthropologist, vol. 77, pp. 253-266.

Jones, D., 1961. *The theory of symbolism*, en: *Papers on Psychoanalysis*, Boston, Beacon, pp. 87-114 (orig. 1916).

Kaplan, David, 1975. *The idea of social science and its enemies*, American Anthropologist, vol. 77, pp. 876-880.

Kay, Paul y Willett Kempton, 1984. *What is the Sapir-Whorf Hypothesis?*, American Anthropologist, vol. 86, pp. 65-79.

Kay, Paul y Chad McDaniel, 1978. *The linguistic significance of the meanings of basic color terms*, Language, vol. 54, pp. 610-646.

Kronenfeld, David, 1985. *Numerical taxonomy: Old techniques and new assumptions*, Current Anthropology, vol. 26, pp. 21-41.

Kuhn, Thomas, 1970. *Reflections on my critics*, en: I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), Op. cit., pp. 231-278.

— 1970a. *Logic of discovery or psychology of research?*, en: Imre Lakatos y A. Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-23.

Kuper, Adam, 1972. *Anthropologists and Anthropology: The British School, 1922-1972*, Londres, Penguin, edit. 1973; traducción española: *Antropología y antropólogos*, Barcelona, Anagrama, sin fecha.

Landsberg, Marge, 1981. *On iconicity and semiotics: Reply to Feldman*, Current Anthropology, vol. 22, pp. 302-305.

— 1980. *The icon in semiotic theory*, Current Anthropology, vol. 21, pp. 93-95.

Latraverse, François, 1979. *Teoría estratificacional y semiología*, en: J. J. Nattiez (comp.), *Problemas y métodos de la semiología*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 85-98.

Lausberg, Heinrich, 1976. *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, vol. II (orig. 1960).

Leaf, Murray, 1979. *Man, mind and society: A history of Anthropology*, N. York, Columbia University Press; traducción portuguesa: *Uma História da Antropologia*, São Paulo, EDUSP, 1981.

Levine, Robert, 1977. *Cultura, conducta y personalidad*, Barcelona, Akal.

Lévi-Strauss, Claude, 1964. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica (orig. 1962).

Lindsay, Peter y Donald Norman, 1983. *Introducción a la psicología cognitiva*, Madrid, Tecnos (orig. 1977).

Lorenzer, Alfred, 1986. *Símbolo, interacción y praxis*, en: Henning Jensen (comp.), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, México, Siglo XXI, pp. 84-129.

Lyons, John, 1980. *Semántica*, Barcelona, Teide (orig. 1977).

Malinowski, Bronislav, 1923. *The problem of meaning in primitive language*, en: C. K. Ogden e I. A. Richards, *The meaning of*

meaning, Londres, Kegan Paul; traducción española: *El problema del significado en las lenguas primitivas*, en: *El significado del significado*, Barcelona, Paidós, 1984, pp. 310-352.
Maranda, Pierre, 1966. *Computers in the bush: Tools for the automatic analysis of myths*, Proceedings of the American Ethnological Society, pp. 77-83.
— 1968. *Analyse quantitative et qualitative de mythes sur ordinateur*, en: *Calcul et formalisation dans les Sciences de l'Homme*, París, CNRS, pp. 79-92.
— 1974. *Soviet structural folklorists*, Mouton, La Haya.
Masterman, Margaret, 1970. *The nature of a paradigm*, en: I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), Op. cit.
Mayer, Richard, 1985. *El futuro de la psicología cognitiva*, Madrid, Alianza (orig. 1981).
McArthur, Margaret, 1974. *Pigs for the ancestors: A review article*, Oceania, vol. 45, Nº 2, pp. 88-123.
McClure, E., 1976. *Ethnoanatomy in a multilingual community: An analysis of semantic change*, American Ethnologist, vol. 3, pp. 525-542.
Morris, Charles, 1985. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Barcelona, Paidós.
Murphy, Robert, 1967. *Cultural change*, Biennial Review of Anthropology, pp. 1-45.
Nattiez, J. J. (comp.), 1979. *Problemas y métodos de la semiología*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Needham, Rodney, 1975. *Polythetic classification: Convergence and consequences*, Man, n.s., vol. 10, pp. 349-369.
Neisser, Ulric, 1976. *Psicología cognoscitiva*, México, Trillas (orig. 1967).
Osgood, Charles y Thomas Sebeok (eds.), 1974. *Psicolingüística: Problemas teóricos y de investigación*, Barcelona, Planeta.
Osgood, Charles, G. J. Suci y P. H. Tanenbaum, 1957. *The measurement of meaning*, Urbana, University of Illinois Press.
Pelto, Pertti, 1967. *Psychological Anthropology*, Biennial Review of Anthropology, pp. 141-208.
Quine, W. V. O., 1960. *Word and object*, Cambridge, MIT Press.
Rappaport, Roy, 1975. *Meaning and being*, Report to the Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco.
Reynoso, Carlos, 1986a. *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*, Buenos Aires, Búsqueda.
— 1986b. *Crítica de la razón binaria: Cinco razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss*, trabajo presentado en el Segundo Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires.
Richards, I. A., 1971. *The Philosophy of Rhetoric*, Londres, Oxford University Press (orig. 1936).
Ricoeur, Paul, 1977. *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis (orig. 1975).

Robey, David (comp.), 1976. *Introducción al estructuralismo*, Madrid, Alianza (comp. orig. 1973).
Rossi, Ino y Edward O'Higgins, 1981. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama (orig. 1980).
Salmon, Merrilee, 1978. *Do Azande and Nuer use a non-standard logic?*, Man, n.s., vol. 13, pp. 444-455.
Sercovich, Armando, 1986. *Interpretantes para Charles Sanders Peirce: Semiótica e ideología*, en: C. S. Pierce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 9-14.
Sherzer, J., 1983. *Kuna ways of speaking*, Austin, University of Texas Press.
Simoons, Frederick, 1974. *The purificatory role of the 'five products of the cow'*, Ecology of Food and Nutrition, vol. 3, pp. 21-34.
— 1979. *Questions in the sacred-cow controversy*, Current Anthropology, vol. 20, pp. 467-493.
Tyler, Stephen, 1978. *The said and the unsaid*, N. York, Academic Press.
— 1984. *Vision quest in the West: What the mind's eye sees*, Journal of Anthropological Research, vol. 40, pp. 23-40.
— 1984a. *Post-modern etnography: From document of the occult to occult document*, trabajo presentado al seminario de la School of American Research, Santa Fe, Nuevo México, 16 al 20 de abril.
Voget, Fred, 1975. *A history of ethnology*, N. York, Holt and Rinehart.
Watson-Franke, Maria Barbara y Lawrence Watson, 1975. *Understanding in Anthropology: A philosophical reminder*, Current Anthropology, vol. 16, pp. 247-262.
Wilden, Anthony, 1979. *Sistema y estructura. Ensayos sobre comunicación e intercambio*, Madrid, Alianza (orig. 1972).